DIE METAPHYSISCHE BEGRÜNDUNG DER ETHIK IN EDUARD VON HARTMANNS PHILOSOPHISCHEM SYSTEM

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER

FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITÄT ERLANGEN

VORGELEGT VON

ACAD. UNIV. BAT. BIBL.

HERMANN KÖNIG

AUS CALBE AN DER SAALE

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG: 17. JUNI 1910

1910

QUELLE & MEYER

LEIPZIG

Druck von C. G. Naumann G. m. b. H., Leipzig.

Meiner lieben Frau.

Inhalt.

Seite

Einleitung 9

I. Die Auffindung der metaphysischen Moralprinzipien 10

1. Die induktive Methode 10
2. Die Pseudomoralprinzipien 12
   a) Die eudämonistische Pseudomoral 12
   b) Die heteronome Pseudomoral 15
3. Die subjektiven Moralprinzipien 16
   a) Die Geschmacksmoral 17
   b) Die Gefühlsmoral 17
   c) Die Vernunftmoral: das Moralprinzip des Zwecks . . . 18
4. Die objektiven Moralprinzipien 22
   a) Das sozialeudämonistische Moralprinzip 22
   b) Das evolutionistische Moralprinzip 23
   c) Das Moralprinzip der sittlichen Weltordnung 25
5. Die absoluten Moralprinzipien 28
   a) Das Moralprinzip der Wesensidentität der Individuen . 29
   b) Das Moralprinzip der Wesensidentität mit dem Absoluten 32
   c) Das Moralprinzip der absoluten Teleologie als der des eigenen Wesens 36
   d) Das Moralprinzip der Erlösung 37

II. Die theoretische Metaphysik 43

1. Das Verhältnis der theoretischen Metaphysik zu den absoluten Moralprinzipien 43
2. Das Absolute (das Unbewußte) 45
3. Das Anheben des Prozesses 46
4. Der konkrete Monismus 47
5. Das Ziel des Prozesses 48
6. Die Bestätigung der absoluten Moralprinzipien durch die theoretische Metaphysik 50

Schluß: Gesichtspunkte der Kritik 51

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543502_0068

Einleitung.

Der gewichtigste Vorwurf, der von jeher den pessimistischen Weltanschauungen gemacht worden, ist der, daß sich auf ihrer Grundlage keine Ethik aufbauen lasse. Wenn in der Welt und im Menschenleben alle Werte negativ sind und immer bleiben müssen, was kann dann das Leben noch lebenswert machen, und was kann dann dem menschlichen Streben noch Ziele stecken, die wert sind, das Leben daran zu setzen! Muß nicht dumpfe Resignation das einzige praktische Ergebnis aller pessimistischen Weltanschauungen sein! Und spricht sich der Pessimismus, wenn er alle sittliche Lebensbetätigung tötet, damit nicht selbst das Todesurteil! Die Kraft dieses Vorwurfes haben die beiden Hauptvertreter des Pessimismus in neuerer Zeit, Schopenhauer und Eduard von Hartmann, dadurch zu überwinden versucht, daß sie sich bemühten, der Ethik einen festen Unterbau in ihrem System zu schaffen. Wie Schopenhauer vor ihm, so hat vor allen Hartmann in seinem zweiten Hauptwerk, der Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, ein festes Fundament der Ethik schaffen wollen. Daß hierzu der empirische Pessimismus nicht fähig ist, hat Hartmann keineswegs verkannt. Auch nach seiner Auffassung kann der Entrüstungspessimismus die Menschen nur unzufrieden mit den bestehenden Zuständen und blind gegen die in der Welt liegende Vernunft machen, kann der quietistische Pessimismus nur die Wurzeln der Tatkraft untergraben und die Freudigkeit des Schaffens zerstören. Darum erweitert er den mikrokosmischen Pessimismus zum makrokosmischen, zum absoluten metaphysischen Pessimismus, der nunmehr zum Träger der Ethik gemacht wird. Er unterbaut den Pessimismus des Individuums durch eine metaphysische Erklärung des Allübels und baut dann auf diese theoretische Metaphysik seine Ethik auf. Hartmann nimmt für sich das Verdienst in Anspruch, der erste zu sein, „der die Aufgabe wirklich löst, zu zeigen, daß und wie eine wirkliche Ethik in einem philosophischen System von

pessimistischer Färbung möglich sei", und gibt den Vorwurf des Optimismus, „daß die pessimistische Abschätzung der Lebenswerte einer gesunden Ethik das Konzept verrücke, mit mindestens der gleichen Kraft der Überzeugung zurück", in der Auffassung, daß der Pessimismus nicht nur sittlich unschädlich, sondern geradezu die unerschütterliche solide Grundlage für echte Moral sei. Das wird aber nur möglich durch die metaphysische Grundlage, die er der Ethik in seinem System gibt.

Wenn wir daher in einer Untersuchung über die metaphysische Begründung der Ethik in Eduard von Hartmanns philosophischem System die entscheidende Frage über Bedeutung und Berechtigung des Pessimismus zu behandeln glauben, so scheint uns auch die Frage nach der Begründung der Ethik überhaupt eine der wichtigsten und zeitgemäßesten Fragen der Philosophie zu sein. Denn in einer Zeit, wo nicht nur alle bisherigen Grundlagen der Ethik, sondern alle Ethik selbst ins Wanken gerät, wird die Aufgabe, nach einem unerschütterlichen Fundament der Ethik zu suchen, nicht nur besondere wissenschaftliche, sondern auch erhöhte praktische Bedeutung besitzen, und die Philosophie tut gut, sich darauf zu besinnen, daß all ihr Forschen nach dem Zusammenhang und der Bedeutung des Weltalls dadurch ihren Wert erhält, daß sie ein Wegweiser für die Lebensaufgabe des Menschen in der Welt wird. Mag daher die Frage, ob der Philosophie Eduard von Hartmanns die von ihm beanspruchte bahnbrechende Bedeutung für Kultur und Sittlichkeit zukommt, bejahend oder verneinend beantwortet werden, in jedem Fall wird es klärend und fördernd wirken zu sehen, wie eines der neuesten Systeme der Philosophie, das sich eine gewisse Achtung und Bedeutung gewonnen hat, diese Aufgabe zu lösen sucht.

I. Die Auffindung der metaphysischen Moralprinzipien.

1. Die induktive Methode.

Hartmanns Hauptwerk über die Ethik, „Das sittliche Bewußtsein", das er in erster Auflage die „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" genannt hatte, will nicht ein fertiges System der Ethik sein,

sondern eine ethische Prinzipienlehre, die als Einleitung und Grundlegung zu einer jeden künftig zu schreibenden Ethik gelten will. Diesen weitgehenden Anspruch leitet Hartmann aus der Betrachtung aller ethischen Prinzipien und aus der Methode her, aus diesen auf „induktivem“ Wege seine Resultate zu gewinnen. Die Phänomenologie untersucht alle in der Geschichte praktisch vorgekommenen und alle philosophisch möglichen Moralprinzipien, die keineswegs deduktiv von irgendwelchen Grundanschauungen oder Voraussetzungen abgeleitet und an dem Maßstab dieser Voraussetzungen auf ihre Berechtigung hin geprüft werden, sondern es wird rein phänomenologisch festgestellt, welche Vorstellungen über Prinzipien der Moral im Bewußtsein der Menschheit anzutreffen sind. Nach der Auffassung, daß alles Wirkliche bis zu einem gewissen Grade auch vernünftig ist, wird jedem der jemals aufgetretenen Moralprinzipien eine relative Berechtigung und eine wenn auch beschränkte Bedeutung für die Menschheit zuerkannt. Gerade in dieser Betrachtungsweise liegt der eigenartige Reiz und einer der Hauptvorzüge der Hartmannschen ethischen Prinzipienlehre. Denn sie unterrichtet nicht nur über das weite Gebiet der geschichtlichen Erscheinungen, sondern bringt auch in psychologisch feiner Untersuchung den berechtigten Kern eines jeden Moralprinzips zur Geltung. Sind nun alle Moralprinzipien relativ vernünftig und berechtigt, so sind sie doch keineswegs alle gleich vernünftig und gleich berechtigt. Vielmehr sieht Hartmanns teleologisch evolutionistische Geschichts- und Weltauffassung in der langen Reihe der geschichtlichen Erscheinungen eine immanente Entwicklungsordnung, die von den unvollkommensten Anfängen zu den höchsten und umfassendsten Prinzipien führt. Und wie jedes Moralprinzip seine geschichtliche Aufgabe für die jeweilige Zeit und seine geschichtliche Bedeutung für die jeweilige Höhenlage menschlicher Entwicklung gehabt hat, so hat es auch heute noch seine pädagogische Aufgabe für den Entwicklungsgang des einzelnen Menschen; und auch wenn es in diesem Entwicklungsgang seine ausschließliche Geltung verloren hat, wirkt es doch in seinen berechtigten Momenten neben und mit andern Prinzipien zusammen weiter fort. So ist es Aufgabe der induktiven Methode, dem Gange dieser geschichtlichen Entwicklung zu folgen und, was im Laufe der Geschichte sachlich erreicht ist, für

die Erkenntnis sicher zu stellen. Dabei ist es Sache abwägender Kritik, neben der relativen Berechtigung eines jeden Moralprinzips auch seine Grenzen und seine Ergänzungsbedürftigkeit durch das nächstfolgende Glied der Entwicklungsreihe nachzuweisen und über jedes Moralprinzip hinaus zu der nächstfolgenden höheren Stufe hinzuführen. Damit drängt diese teleologisch evolutionistische Betrachtungsweise zur Auffindung eines letzten und höchsten, alle andern in ihrer Berechtigung als untergeordnete Momente in sich fassenden Moralprinzips, das genetisch zwar das erste, in allen anderen immanente und sie unbewußt zum Ziele der Entwicklung treibende ist, darum aber auch unserer von den Wirkungen auf die Ursache rückwärts schließenden Erkenntnis am fernsten liegt und für sie erst indirekt und nur mit allmählicher Annäherung aus den andern erschlossen werden kann. Hartmann vergleicht diesen Gang der Untersuchung mit dem Bau einer Pyramide, deren breite Basis die Summe aller anerkannten gegebenen Erscheinungen bildet, auf die sich immer mehr verjüngend Stein auf Stein der Schlußfolgerung aufbaut bis zur höchsten Spitze, die den ganzen Bau krönt und abschließt. Auch wer diesem letzten Ergebnis nicht zustimmen kann, muß doch die allgemeine Grundlage anerkennen und kann erst im Laufe der induktiven Schlußfolgerungen je nach seinem Standpunkt früher oder später von dem Gang der Auffindung der letzten Ergebnisse abweichen. Daraus erhellt, daß das letzte und höchste Moralprinzip nicht als das einzige Prinzip der Hartmannschen Ethik gelten kann, wohl aber als deren höchstes und alle anderen in sich schließendes, auf das alle anderen nur hinzielen, und aus dem sie letzten Grundes erst stammen. Dieses absolute Moralprinzip ist für Hartmann aber allein in der metaphysischen Sphäre zu suchen.

2. Die Pseudomoralprinzipien.

a) Die eudämonistische Pseudomoral.

Der induktive Weg der Auffindung des höchsten absoluten Moralprinzips muß von den nächstliegenden Erscheinungen des sittlichen Bewußtseins ausgehen. Was sich am unmittelbarsten in jedem Menschen findet, das ist das Streben nach eigener individueller Glück-

seligkeit. Die ganze alte Philosophie wie auch die der Renaissance wird beherrscht durch den Eudämonismus, bis er seine klassische Ausprägung bei Spinoza findet. Alle Selbstbeherrschung und jede Beschränkung dient allein dem Zweck, eine um so wertvollere eigene Glückseligkeit um diesen Kaufpreis zu gewinnen. Das Wahrheitsmoment dieses Prinzips, das ihm trotz aller Moralwidrigkeit einen hohen propädeutischen Wert verleiht, liegt darin, daß es die Verbindlichkeit eines den Menschen von außen auferlegten Sittengesetzes bestreitet und eine autonome Selbstbestimmung des Menschen nach psychologischer Gesetzmäßigkeit von innen heraus fordert. Trotzdem bleibt es aber ein Pseudomoralprinzip, weil es nur eine Motivation durch den Egoismus kennt nach dem Maßstabe des größtmöglichen Eigenwohles. Denn der Egoismus, an und für sich etwas rein Natürliches und deshalb noch unterhalb der sittlichen Sphäre Liegendes, muß sofort widersittlich werden, sobald er mit anderen sittlichen Zielen kollidiert. Jede noch so verwerfliche Tat muß nach dem Prinzip des Eudämonismus gefordert werden, sobald sie nur geeignet ist, das eigene Wohl zu erhöhen. Darum kann aller Eudämonismus nur als Pseudomoral bezeichnet werden, und „nur eins ist groß und edel: nicht das Seine zu suchen."

Diese Erkenntnis reicht aber nicht aus, den Eudämonismus theoretisch und praktisch zu überwinden, denn dieser ist so stark in jedem Individuum, daß er weder durch echte sittliche Instinkte noch durch echte sittliche Ziele vernichtet werden kann. Allein an seiner eigenen inneren Haltlosigkeit und an der Unerreichbarkeit seines Zieles kann er zu Schanden werden. Das ist die Überzeugung des empirischen Pessimismus. Der sieht es als eine Erfahrungstatsache an, die Hartmann in seiner Axiologie wissenschaftlich nachzuweisen sucht, daß nicht nur in vielen Einzelfällen und für viele einzelne Individuen die Summe aller Lust weit niedriger ist als die Summe aller Unlust, sondern daß für alle Menschen trotz aller Verschiedenheiten die „Lustbilance" notwendig negativ sein und bleiben muß. Der sittliche Wert dieses empirischen Pessimismus, den Hartmann mit Nachdruck gegen alle Vorwürfe sittlicher Gefährlichkeit verteidigt, liegt nun nicht etwa darin, positiv eine Sittlichkeit zu begründen, wozu er auch nach Hartmanns Anschauung niemals imstande wäre,

sondern besteht rein negativ darin, daß er den Hauptfeind aller Sittlichkeit im Menschen, den Eudämonismus, durch die Überzeugung seiner Zwecklosigkeit und Aussichtslosigkeit niederringt und dadurch die Bahn frei macht für wahre Sittlichkeit, die erst da anfangen kann, wo der Eudämonismus aufhört. Der Pessimismus allein kann den „Bankerott des Egoismus“ und die „Selbstverleugnung“ schaffen, durch die der Weg zur echten Sittlichkeit führt. Solange der eudämonologische Optimismus herrscht, wird die menschliche Glückseligkeit immer der höchste Zweck sein, und in dem wenig hoffnungsvollen Kampfe zwischen Ideal und Wirklichkeit wird das egoistische Glückseligkeitsstreben alles supraegoistische Streben dauernd niederhalten, wenn nicht der empirische Pessimismus durch die Erkenntnis der Unerreichbarkeit aller Glückseligkeit auch mit einem Schlage alles Glückseligkeitsstreben vernichtet und durch diese Selbstverleugnung dem sittlichen Idealismus den Sieg sichert. Durch diesen Bankerott des eudämonologischen Optimismus werden keineswegs die instinktiven Triebe und Gefühle, jede Lebensfreude und naturgemäße Hingabe an die natürlichen und geistigen Aufgaben zerstört und abgetötet. Vielmehr hat das Absolute diese instinktiven Triebe, die dem Individuum ein hohes Glück zu versprechen scheinen, den Menschen eingepflanzt, um durch den „Köder“ der vermeintlichen Glückseligkeit sittlich unreife Individuen unvermerkt den höheren teleologischen Zwecken des Absoluten dienstbar zu machen. Wo aber der sittlich reife Mensch auch ohne den verheißenen Lohn der Glückseligkeit seine Kräfte für solche höheren Zwecke einsetzt, da wird er die instinktiven natürlichen Triebe nicht um ihrer illusorischen Glückseligkeitshoffnung willen abtöten, sondern er wird in der Erkenntnis dieser Illusion die natürlichen Triebe und Gefühle ethisieren, das heißt ihre Berechtigung an dem Maßstab der sittlichen Ideen prüfen und sie zu Mitteln höherer sittlicher Zwecke machen. Er wird dabei die Erfahrung machen, daß er auch in eudämonologischer Beziehung relativ am besten fährt, wenn er den ethisierten natürlichen Trieben folgt, nur wird dieser relativ beste eudämonologische Zustand niemals ein positiver werden, sondern immer noch einen, wenn auch den relativ geringsten, Unlustüberschuß aufweisen. Neben diesen egoistischen findet sich aber auch eine große Zahl sittlicher

Triebe in dem unverdorbenen natürlichen Menschen, die durch Zurücktreten des Egoismus immer mehr an Geltung gewinnen. Was hier in theoretischer Darstellung so scharf geschieden werden muß, wird in der Praxis des Lebens sich freilich in mannigfachen Beziehungen und Verquickungen vorfinden, so daß die Überwindung des Egoismus nur allmählich und unter steter Konkurrenz mit den anderen Prinzipien vor sich geht.

b) Die heteronome Pseudomoral.

Das andere konkurrierende Pseudomoralprinzip, das sich in jedem sittlichen Bewußtsein findet, ist das der Heteronomie. In der geschichtlichen Entwicklung sucht die Menschheit zunächst eine heteronome Moral zu verwirklichen, die sich durch die Autorität der Familie, der staatlichen Gesetzgebung, der Sitte, der Kirche und des göttlichen Willens normieren läßt. Auch diese Stufe der Moral, so segensreich und unentbehrlich sie für die Erziehung der Menschheit und jedes einzelnen Menschen ist, für die sich das sittliche Bewußtsein erst an fremder Autorität emporrankend bildet, kann nicht als echte Moral bezeichnet werden, die nicht im gedanken- und urteilslosen Kadavergehorsam gegen fremden Willen, sondern in selbstbewußter, durch sich selbst getriebener und durch sich selbst normierter Selbstbestimmung besteht. Sie wird aber auch allmählich oder plötzlicher, wenn sie geholfen hat, Unmündige zur Mündigkeit zu erziehen, zur autonomen Moral hinüberführen. Denn die Autorität als alleiniger Grund des Moralgesetzes ist ein völlig formales Prinzip, dem jeder Inhalt gleichgültig und zufällig ist, weil das allein Verpflichtende ein fremder Wille ist. Sobald aber die Achtung von dem Urheber auf den Inhalt des Gesetzes übergeht, wird sie unabhängig von der Entstehung des Gesetzes und führt aus der heteronomen Pseudomoral zu autonomen Moralprinzipien hinüber. So allmählich dieser Übergang stattfindet, so unvollkommen muß er freilich auch bleiben. Denn wenn es auch keinen Menschen gibt, der nicht trotz größter Abhängigkeit von sittlichen Autoritäten doch auch unbewußt seinen eigenen sittlichen Trieben folgt, so gibt es andererseits auch wohl keinen Menschen, der sich den fremden auf ihn eindringenden Einflüssen völlig zu entziehen vermöchte und die autonomen Prinzipien in abso-

luter Reinheit zur Geltung kommen ließe. Aber gerade darin wird sich der echte sittliche Fortschritt zeigen, daß das sittliche Subjekt sich immer mehr heteronomen Autoritäten entzieht und sich immer völliger und bewußter auf das autonome Prinzip des freien Gewissens stellt. Mit dieser Autonomie des freien Gewissens geht die Objektivität des Sittengesetzes nicht verloren, denn die Sittlichkeit bleibt „Gottes Wille", wenn Gott ihn auch nicht von außen her dem Menschen auferlegt, sondern ihn durch die Subjektivität des Menschen hindurchgehen und in sein Bewußtsein treten läßt, so daß die gottgesetzte teleologische Weltordnung erst vom Menschen als Sittlichkeit autonom erzeugt und als Sittengesetz für das eigene Bewußtsein erfaßt wird. Um darum zu echten Prinzipien der Ethik zu gelangen, die auf die autonome Verfolgung von nicht egoistischen Zwecken eingeschränkt werden muß, gilt es zu untersuchen, aus welchen integrierenden Bestandteilen sich das autonome sittliche Bewußtsein zusammensetzt.

3. Die subjektiven Moralprinzipien.

Jedes sittliche Bewußtsein findet Triebfedern der Sittlichkeit in sich, die, soweit nur immer der Egoismus gebrochen ist, instinktiv und unbewußt zur Betätigung drängen. Wo echte Sittlichkeit herrscht, da werden die natürlichen Triebe nicht nur negativ beschnitten und in Grenzen gehalten, sondern auch positiv als Mittel für den Dienst sittlicher Zwecke verwertet. Da werden die moralischen Instinkte zu bewußt sittlichen Trieben erhoben und zu immer höherer Stufe der Ethisierung emporgeführt. Diese subjektiven sittlichen Triebfedern sind mannigfaltigster Art, jede hat ihre relative Berechtigung, keine aber darf, wie es im Laufe der Geschichte der Philosophie geschehen ist, zum alleinigen Moralprinzip erhoben werden. Denn sie gehen alle auf eine gemeinsame Wurzel zurück und gewinnen erst als zueinander in richtigem Verhältnis stehende Erzeugnisse dieser gemeinsamen Wurzel ihre Bedeutung und Geltung. Sie sind bestimmt, einander zu ergänzen, und erst ihre Gesamtheit vermag ein vollständiges System der moralischen Triebfedern zu liefern. Nach der Art ihres psychologischen Geltungsgebietes lassen sie sich in drei Klassen einteilen, in Geschmacks-, Gefühls- und Vernunftmoralprinzipien.

a) Die Geschmacksmoral.

Geschmack und Takt sind zunächst ein rein formales Prinzip, dessen Inhalt erst unter allgemeinen Gesichtspunkten zusammenzufassen ist. Diese allgemeinen Gesichtspunkte sind die des Maßes (oder der rechten Mitte), der Harmonie, der Vervollkommnung, des ethischen Ideals und der (alle vorhergehenden einschließenden) künstlerischen Lebensgestaltung. Trotz aller Zartheit und Feinheit würde die Geschmacksmoral an sich doch äußerlich, oberflächlich und schwächlich bleiben, wenn sie nicht auf ihre Quelle, das Gefühl, zurückgeführt wird.

b) Die Gefühlsmoral.

Das Gefühl ist das letzte und tiefste in der Seele, was dem Bewußtsein unmittelbar zugänglich ist. Es macht sich im sittlichen Bewußtsein geltend als moralisches Selbstgefühl (sittlicher Stolz und sittliche Scham), moralisches Nachgefühl (Reue), Gegengefühl (Vergeltung und Dankbarkeit), Geselligkeitstrieb, Mitgefühl (Mitleid und Mitfreude), Pietät, Treue, Liebe, (die als Krone der Gefühlsmoralprinzipien die letzten fünf in sich schließt,) und Pflichtgefühl.

Das Pflichtgefühl weist schon auf ein anderes Prinzip hin, aus dem die Verbindlichkeit aller sittlichen Pflichten quillt, die durch die Geschmacks- und Gefühlsmoral, welche es nur bis zu einem Urteil oder Wunsch bringen, niemals erzeugt werden kann. Das ist aber die Vernunft, die alles Vernunftwidrige zu rationalisieren oder, wo das nicht angeht, zu vernichten sucht. Das Wesen des Geschmacks und des Gefühls ist es, daß sie auf unbewußter Vernunft beruhen. Der bewußten Vernunft steht daher die doppelte Aufgabe zu, die unbewußte Vernünftigkeit der Geschmacks- und Gefühlsmoral zum Bewußtsein zu bringen und ihre Unzulänglichkeit zu ergänzen. Dieses Bewußtwerden der rationellen sittlichen Regeln und Gesetze ist für das sittliche Leben des Individuums ein unentbehrlicher Fortschritt, der der Geschmacks- und Gefühlsmoral erst die nötige Sicherheit gibt, aber es ist doch auch nur ein Durchgangspunkt, der weiterhin wieder überwunden werden muß, um vermittels der gestärkten und bewußt harmonisierten unbewußt-vernünftigen Neigungen zur Tugend zu gelangen.

c) Die Vernunftmoral.

Die rationalistischen Moralprinzipien sind die der praktischen Vernunft, der Wahrheit, der Freiheit und Gleichheit, der sittlichen Freiheit, des liberum arbitrium indifferentiae, der transzendentalen Freiheit, der Ordnung, der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit, der Billigkeit und das des Zweckes. Da die Vernunft immer sich selbst gleich und von aller Subjektivität unabhängig ist, muß ihr Allgemeingültigkeit und Objektivität zukommen. Alles Vernünftige muß also, unabhängig von jeder individuellen oder allgemeinen Bestimmung, sein eigener Zweck oder Mittel zu anderen vernünftigen Zwecken sein, sich also irgendwie der vernünftigen teleologischen Weltordnung einfügen. So weist das Moralprinzip der Vernunft auf das des Zweckes als seine letzte inhaltliche Erfüllung voraus.

Das Moralprinzip des Zweckes.

Nachdem schon Kant die Ethik unter dem Gesichtspunkt der bewußten Zweckmäßigkeit betrachtet hatte, ist es Hegels Verdienst gewesen, den Begriff des objektiven Zweckes als Prinzip der Ethik aufgestellt zu haben. Das Reich der Zwecke kann nicht subjektiven Individualzwecken dienen, sondern allein einem objektiven absoluten Zweck. Denn wäre das Individuum Selbstzweck, so könnte es niemals anderen Individuen dienen, sondern könnte sie letzten Endes immer nur den eigenen Zwecken dienstbar machen; das heißt aber, es würde niemals über untersittlichen oder widersittlichen Egoismus hinauskommen. Alle Individualzwecke, an sich sittlich indifferent, können vielmehr ihre sittliche Bewertung erst durch supraindividuelle Zwecke erhalten, den Wert sittlicher Pflichten, soweit sie diesen supraindividuellen Zwecken dienen, den Unwert eines widersittlichen Egoismus, sofern sie diesen supraindividuellen Zwecken widerstreben. Auch die Gesamtwelt kann, wenn sie überhaupt einen Zweck haben soll, nicht individuelle, sondern nur supraindividuelle Zwecke verfolgen. Sehen wir doch überall in der Natur, daß sie das Individuum verbraucht, um die Gattung zu fördern. Gibt es aber einen einheitlichen Weltzweck, so kann auch nur auf ihn das Moralprinzip des Zweckes bezogen werden, und die sittliche Persönlichkeit, die an sich nur eine leere, von außen her zu erfüllende Form ist, kann ihre Zwecke

erst durch einen außer ihr liegenden Selbstzweck erhalten. Der ethische Wert aller autonomen persönlichen Sittlichkeit liegt mithin in der Hingabe des Eigenwillens an selbstgesetzte supraindividuelle Zwecke.

Schon in der Gefühls- und Geschmacksmoral macht sich der wenn auch noch verhüllt darin liegende Zweck geltend. In den Gefühlsmoralprinzipien liegt unbewußt, aber immer mehr zum Bewußtsein aufleuchtend ein vernünftiger und zweckvoller Gehalt, während den Geschmacksmoralprinzipien die Idee oder der Naturzweck des Menschen in ästhetischer Einkleidung innewohnt. Wie die Vernunftmoral das auch in der Geschmacks- und Gefühlsmoral unbewußt und verhüllt immanent Wirksame war, so bietet die höchste Gestalt der Vernunftmoral, das Moralprinzip des Zweckes, die Lösung und Erfüllung für die gesamte subjektive Moral.

Alle subjektiven Moralprinzipien sind mehr oder weniger einseitig und haben nur ein begrenztes Geltungsgebiet, über das hinaus sie beständig mit den andern in Konflikt geraten. Für die Lösung dieser Kollisionen der Pflichten gibt es nur einen allgemein gültigen Maßstab, und das ist das Moralprinzip des Zweckes. Nur durch eine Rangordnung lassen sich die einzelnen Moralprinzipien mit einander ausgleichen, und diese Rangordnung kann nur eine teleologische sein. Das Zweckprinzip hebt also nicht alle andern subjektiven Moralprinzipien auf, sondern ist als das schon unbewußt in ihnen wirksame Prinzip der höchste Leitstern zu ihrer Regelung und Harmonisierung. Wäre der Mensch mit reiner, unfehlbarer Vernunft und mit erschöpfender Kenntnis aller Umstände ausgestattet, mit andern Worten, könnte er das absolute Denken einfach klar und sicher nachdenken, so möchte das Moralprinzip des Zweckes wohl als einzige Leuchte für den Weg des sittlichen Handelns ausreichen. Aber so wie der Mensch nun einmal ist, im dunklen Drange seiner Triebe und seiner begrenzten Einsichten, kann er sich erst allmählich durch den Kampf der Pflichten zur Klarheit hindurchringen nach dem Leitstern des in allen andern Moralprinzipien immanenten Zweckprinzips. Durch den sittlichen Zweck erhalten alle brauchbaren Unterzwecke erst ihren sittlichen Wert. Was für die Realisierung des letzten höchsten Zweckes am meisten leistet, das wird das sittlich wertvollste

Mittel sein. Nicht wer das höchste Ziel verfolgt, leistet für die teleologische Weltordnung am meisten, sondern wer möglichst viel positive Zwecke erreicht, allerdings um so mehr, je höher diese Zwecke in der teleologischen Rangordnung stehen.

Schlechthin absolut ist auch das Moralprinzip des Zweckes nicht, sondern es ist selbst relativ inbezug auf die Existenz eines teleologischen Weltprozesses. Denn ein systematischer Abschluß der sittlichen Zwecke bedarf eines Endzweckes, der übersittlich und übernatürlich zugleich, d. h. metaphysisch ist. Ohne metaphysische Spitze der Teleologie würde das System der Mittelzwecke einfach in der Luft schweben. Darum muß der Urgrund und das Endziel aller teleologischen Ordnung in der metaphysischen Sphäre liegen. Die providentielle Tätigkeit des Absoluten, des „Unbewußten", wie Hartmann es nennt, wirkt zunächst dem Menschen unbewußt in seinen Instinkten, spiegelt dann aber in dem Geist des denkenden Menschen, der die Wirkungen des Unbewußten in seinem Geist erkannt hat, das objektive Reich der Zwecke in einem adäquaten Bewußtseinsbilde wieder. Damit wird es unter dem Gesichtspunkt des Zweckes die Aufgabe der Sittlichkeit: „Die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken des Bewußtseins zu machen." Das höchste subjektive Moralprinzip, welches das Verhältnis aller andern unter einander regelt als das in allen unbewußt immanente, das Moralprinzip des Zweckes, ist also selbst wieder von der Erkenntnis des objektiven Reiches der Zwecke abhängig. Diese Erkenntnis aber steht im Zusammenhang mit der theoretischen Weltanschauung, ja zeigt, daß die Ethik auf ihrem beherrschenden Gipfel durch die theoretische Weltanschauung beeinflußt wird.

Wie erkennen wir nun die Ziele der Sittlichkeit? Wie lernen wir den Gang und die Ziele des teleologischen Weltprozesses kennen, an denen bewußt mitzuarbeiten doch der Inhalt unserer sittlichen Gesinnung und Betätigung werden soll? Eine deduktive Methode würde einfach von den metaphysischen Anschauungen über den höchsten Zweck des Weltprozesses die Aufgabe des Menschen innerhalb dieses Prozesses ableiten. Hartmanns induktive Methode dagegen geht von der Erfahrung aus und gewinnt durch das sie überschreitende spekulative Denken die Erkenntnis von den letzten Zwecken. Das ab-

solute Denken leitet die gesamte teleologische und damit auch die sittliche Weltordnung aus dem Endzweck ab, das menschliche Denken aber muß den umgekehrten Weg gehen und aus dem System der Mittelzwecke induktiv den Endzweck erschließen. Schon lange ehe der Mensch etwas von den letzten Zwecken des Unbewußten weiß, findet sich eine instinktive Hingabe an diese Zwecke des Unbewußten in ihm, und es ist seine Aufgabe, die Zwecke des Unbewußten sich immer deutlicher in ihrem objektiven teleologischen Wertverhältnis zum Bewußtsein zu bringen und dadurch seine instinktiven Neigungen und Triebfedern mit dem Bewußtsein zu kontrollieren, andrerseits aber auch ebenso durch die instinktiven Triebfedern sein Bewußtsein zu kontrollieren, ob es sich nicht auf Abwege der Spekulation begibt. So arbeiten Empirie und Spekulation zusammen. Je mehr wir uns auf jene beschränken, desto sicherer werden wir gehen, aber desto schwerer werden wir auch über die untergeordneten Mittelzwecke hinausdringen. Je mehr wir dieser folgen, desto höher werden wir uns zu der Erkenntnis umfassenderer Zwecke erheben, aber desto geringer wird die Wahrscheinlichkeit solcher Erkenntnisse und desto geringer die Möglichkeit, ihnen unmittelbar zu dienen. Hartmann glaubt für die Ausübung der Sittlichkeit am wenigsten der Kenntnis des absoluten Zweckes zu bedürfen und sich mit der Kenntnis der erreichbaren Mittelzwecke und dem Glauben an ihren teleologischen Wert begnügen zu können, wenn nur der Glaube an einen für jede teleologisch orientierte Ethik unentbehrlichen absoluten Zweck festgehalten wird, gleichviel, ob dieser absolute Zweck uns schon erkennbar ist oder nicht. Unsere Erkenntnis muß von den Mittelzwecken ausgehen und von hier aus zur Auffindung des absoluten Zweckes vordringen. Nachdem die individuellen egoistischen Zwecke überwunden sind, werden die supraindividuellen Zwecke der nächsthöheren Individualitätsstufe (Familie, Freundeskreis, Arbeitsgemeinschaft u. a.) erkannt und von da aus wieder die Zwecke der höheren Individualitätsstufen erschlossen. So findet die Sittlichkeit für ihre Betätigung denselben Stufenbau vor wie das Reich der Zwecke. Wie in der Natur die Teile im Dienste des Ganzen stehen, so steht auch die menschliche Persönlichkeit im Dienst der höheren Stufen sogenannter moralischer Personen. Schlechthin unerkennbar kann aber auch für

diesen induktiven Gang der Erkenntnis der letzte Zweck nicht bleiben; und wenn er schließlich erkannt ist, wird er auch nachträglich als Prüfstein für all die einzelnen Mittelzwecke dienen, ob sie am Endzweck gemessen Berechtigung haben. Damit stellt also das Moralprinzip des Zweckes, zu dem alle subjektiven Moralprinzipien hinleiteten, das Individuum in den Dienst einer teleologischen Ordnung und führt über die Grenzen der Subjektivität hinaus zur Objektivität. Individualität und Subjektivität können mithin überhaupt nicht die maßgebende Form des Moralprinzips sein, sondern müssen zur Annahme objektiver Ziele führen.

4. Die objektiven Moralprinzipien.

a) Das sozialeudämonistische Moralprinzip.

Welches diese objektiven Ziele der Sittlichkeit sind, wird die Induktion aus der phänomenalen Untersuchung aller im Bewußtsein der Menschheit anzutreffenden objektiven Moralprinzipien erschließen. Wer die Unmöglichkeit erkennt, jemals das Glück für sich zu erreichen, der kann sein Sorgen und Wirken nicht mehr ausschließlich auf sich richten, sondern muß es, will er überhaupt einen Lebensinhalt haben, auf andere lenken. Das nächste objektive Ziel ist also die Förderung fremden Wohles. Positive Glückseligkeit wird freilich niemand bei anderen herbeizuführen trachten, der die Unmöglichkeit einer solchen bei sich und allen andern Menschen erkannt hat. Aber solange andere Menschen nun einmal ihr Leben leben und entschlossen sind es fortzuführen, besteht auch die Aufgabe, ihnen das Leben erträglich zu gestalten und sie für ihr Leben tüchtig zu machen durch Abstellung des entbehrlichen Leides und Steigerung der Lust, wenn die Bilance derselben auch immer negativ bleiben muß. Sittlich wird solches sozialeudämonistische Streben im Unterschied von allem Individualeudämonismus immer darum sein, weil es ja im Gegensatz zu diesem nicht egoistisch ist. Das kann aber auch der Sozialeudämonismus nur so lange sein, als er allen Individualeudämonismus ausschließt, d. h. das Wohl aller anderen Menschen zu fördern sucht mit Ausnahme des eigenen Wohles. Aber auch die Fürsorge für andere wird erst dann Sozialeudämonismus, wenn man die andern als Glied eines

Ganzen betrachtet und in ihnen das Wohl des größeren Ganzen fördern will, da der andere als Einzelner nicht mehr Wert haben kann als das eigene Ich. Die größte sozialeudämonistische Leistung wird also diejenige sein, welche die größte Glückseligkeitssteigerung des größeren Ganzen hervorbringt. Damit wird „das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl" zum Ziel des sittlichen Strebens erhoben. Dieses Prinzip wird ausreichen, sittliche Forderungen aus ihm abzuleiten, solange die Grundlinien des Rechts und der Sitte als gegeben und unantastbar vorausgesetzt werden können. Sobald es aber von diesen abstrahiert als allein maßgebend betrachtet wird, führt es in seiner Einseitigkeit zu unhaltbaren Konsequenzen. Soll nämlich das größtmögliche Glück einer größtmöglichen Zahl erreicht werden, so muß eine gleiche Verteilung der Genußgüter unter allen Menschen eintreten. Durch einen solchen Wegfall des Wettbewerbs der Kräfte würde aber alles Hervorragende auf die Stufe der Mittelmäßigkeit herabgezogen, eine Verschlechterung aller Arbeitsleistung eintreten und das Kulturniveau immer mehr herabgedrückt werden. Kulturfortschritt und Glückseligkeit stehen mithin in einem unlösbaren Widerstreit mit einander. Es ist eine Illusion, daß der Kulturfortschritt ein höchstes Gut im eudämonologischen Sinne sei. Solange diese Illusion besteht, daß das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl durch den Kulturfortschritt erreicht wird, macht das sittliche Bewußtsein den Sozialeudämonismus zu seinem Prinzip. Wird aber durch die Erkenntnis des unlösbaren Widerstreites beider die Wahl zwischen beiden gefordert, so wird das sittliche Bewußtsein nicht im Zweifel darüber sein, daß der Kulturentwicklung der Vorzug vor dem Sozialeudämonismus gebührt.

b) Das evolutionistische Moralprinzip.

In allen bisher besprochenen Moralprinzipien war das der Entwicklung bereits unbewußt enthalten, und es kommt jetzt darauf an, es auch bewußtermaßen als Prinzip zu erfassen. In der Natur finden wir eine Entwicklung der Organisation bis zum Menschen hin, mit dessen bewußtem Geistesleben die Entwicklungsgeschichte zur Kulturgeschichte wird. Ist aber die ganze Naturgeschichte nur Mittel zur Kulturgeschichte, so muß die Kulturentwicklung als der nächste Zweck

des Weltprozesses erkannt werden. Die Kulturentwicklung stellt sich dar als fortlaufende Verwirklichung der Idee. Sie schafft sich die unentbehrliche Grundlage in der Naturentwicklung, erhebt sich darauf in der wirtschaftlichen, materiellen und technischen Entwicklung als Kulturentwicklung, um ihren weiteren Fortschritt als geistige Kulturentwicklung zu nehmen, die sich objektiv als Entwicklung der sozialethischen Einrichtungen, subjektiv als Entwicklung von Geist, Gemüt, Geschmack, Charakter und sittlicher Selbstzucht verwirklicht. Durch diese vielseitige Kulturentwicklung werden die uns praktisch angehenden sittlichen Aufgaben bestimmt. Der ganze Inhalt der Ethik ist mit den aus der Kulturentwicklung erwachsenden Aufgaben gegeben und darf nicht deduktiv aus einem letzten Endzweck abgeleitet werden. Gleichwohl muß ein letzter Endzweck bestehen, da ja ohne einen solchen alle Zwecke in der Luft schweben würden. Gibt es ohne Entwicklung keine Sittlichkeit, so gibt es ohne Endzweck keine Entwicklung. Das evolutionistische Moralprinzip und mit ihm die Sittlichkeit überhaupt ist also gar nicht möglich ohne das feste Fundament einer theoretischen, und zwar einer teleologischen Weltanschauung. Wer schon eine feste theoretische Weltanschauung über den Endzweck besitzt, wird durch sie die Wahrscheinlichkeit des induktiv gewonnenen evolutionistischen Moralprinzips deduktiv verstärken können. Hartmann dagegen geht von keinerlei anderweitig gewonnener theoretischer Weltanschauung aus, sondern gewinnt die Erkenntnis dieses Endzwecks auch wieder induktiv mit Hilfe des Entwicklungsprinzips. Dabei kann die Sittlichkeit nicht der Zweck der Kulturentwicklung sein, wenn die Sittlichkeit selbst erst bestimmt wird als Mittel zur Kulturentwicklung. Ebensowenig kann der Zweck der Kulturentwicklung in dem Wohl der Individuen liegen, da die Kulturentwicklung gerade durch die Vernichtung des Individuums und seines Wohles vorwärts schreitet. Denn das wichtigste Hilfsmittel der Kulturentwicklung ist die Auslese der Tüchtigsten im Kampfe ums Dasein. Der ganze Kulturprozeß ist ein harter Kulturkampf, der nur ohne Schonung der Kämpfenden zum Siege führen kann. Darum stehen Kulturentwicklung und Sozialeudämonismus in heftigem Widerstreit mit einander; was dieser verwirft, muß oft durch jene gefordert werden. Verlangt der Sozialeudämonismus die Ein-

schränkung der menschlichen Fortpflanzung, so fordert der Evolutionismus die Fruchtbarkeit der Kulturvölker zur Steigerung und Ausdehnung der Kultur. Läßt der Sozialeudämonismus in der Erziehung des Menschen das Kindheitsglück möglichst lange ungestört, so wird der Evolutionismus auf eine immer intensivere und vielseitigere Vorbereitung der Jugend für den internationalen Wettkampf der Völker dringen. Treibt der Sozialeudämonismus zur Wohltätigkeit gegen Notleidende, so ist der Evolutionismus interessiert an einer Steigerung der Unzufriedenheit und der Zukunftssorgen, da nur durch sie ein Kulturfortschritt erreicht werden kann. So besteht zwischen dem sozialeudämonistischen und dem evolutionistischen Moralprinzip ein Antagonismus, der die stärkste Beweiskraft für den eudämonologischen Pessimismus enthält, da ja die Glückseligkeit mit dem Kulturfortschritt notwendig immer geringer werden muß. Trotzdem kann es aber nicht bei dem Antagonismus dieser beiden objektiven Moralprinzipien und bei der bloßen Überwindung des ersteren durch das zweite sein Bewenden haben, sondern wir müssen ein höheres synthetisches Moralprinzip suchen, das diese beiden, ihrer Einseitigkeit entkleidet, als integrierende Bestandteile seiner selbst harmonisch verknüpft.

c) Das Moralprinzip der sittlichen Weltordnung.

Dieses höhere synthetische Prinzip ist das Moralprinzip der sittlichen Weltordnung. Kann die Sozialeudämonie nicht der Zweck des Weltprozesses sein, da dieser dann sein Ziel völlig verfehlt hätte, so muß die Sozialeudämonie doch irgendeinen objektiven Zweck haben, wenn anders ihr Vorhandensein im Bewußtsein der Menschheit zu erklären sein soll. Dieser Zweck kann aber nur sein, die Menschen zur Erfüllung der evolutionistischen Aufgabe tüchtig zu machen. Der Kampf der Kulturentwicklung würde so viele Härten und Grausamkeiten im Gefolge haben, würde durch die des Menschen Kräfte übersteigenden Anforderungen allen Mut und alle Kraft des Menschen lähmen, wenn nicht die Natur die Menschen durch soziale Instinkte, durch wirkliche Lust und Lustillusionen immer wieder zu diesem entsagungsvollen Kampfe triebe. Dieser Dienst des Sozialeudämonismus darf aber immer nur so weit gehen, daß der Evolutionismus dadurch nicht beeinträchtigt wird. Die Zwecke einer niederen In-

dividualitätsstufe können immer nur so weit berechtigt sein, als sie sich in den Individualzweck höherer Ordnung (Familie, Gemeinde, Provinz, Volk) als dienende Glieder einfügen. In dieser Gliederung der sittlichen Weltordnung in einen Stufenbau von niederen und höheren Individualzwecken bis zum Individualzweck höchster Ordnung vollzieht sich die Synthese des sozialeudämonistischen und evolutionistischen Moralprinzips. Das Moralprinzip der sittlichen Weltordnung fordert sowohl die Berücksichtigung des Wohles der übrigen Individuen gleicher Stufe wie die Förderung der Kulturentwicklung, und zwar beides in dem Maße und innerhalb der Grenzen, wie es als Mittel für die Individualzwecke höherer Stufe dienlich ist.

Die sittliche Weltordnung vereint in sich die objektive, subjektive und absolute sittliche Weltordnung. Die objektive sittliche Weltordnung bilden alle objektiven Formen sittlicher Lebensgemeinschaft, also Familie, Staat, Sitte, Rechtsordnung, Kirche, Schule, Heer und das ganze sittliche Vereinswesen. Diese objektive sittliche Weltordnung wird durch instinktive und durch bewußte Handlungen der Menschen verwirklicht. Beiden Handlungsarten liegt ein subjektives Ideal zugrunde, das die jeweilige Wirklichkeit zu verbessern trachtet. Dieses erst allmählich ins Bewußtsein tretende und sich fortgesetzt vervollständigende Ideal ist die subjektive sittliche Weltordnung. Die Entstehung und in wechselseitiger Förderung fortschreitende Vervollkommnung der objektiven und der subjektiven sittlichen Weltordnung wird durch die dem objektiven Weltlauf immanente Idee, d. h. die absolute sittliche Weltordnung bewirkt. Diese absolute sittliche Weltordnung ist der Ausschnitt der unbewußten teleologischen sittlichen Weltordnung, die sich sowohl ins Bewußtsein der sittlichen Individuen als auch in die sozialethischen Einrichtungen „hineinreflektiert“. Das Bewußtwerden der objektiven Zwecke als subjektive sittliche Weltordnung ist der wichtigste Wendepunkt im teleologischen Weltprozeß, weil sich von da an die unbewußte Idee des Bewußtseins bedient und mit ihm zusammen an der Verwirklichung der Zwecke arbeitet. Deshalb ist die absolute sittliche Weltordnung kein Gesetz, sondern Zweck oder normative Idee. Erst das Bewußtsein erhebt sie zum sittlichen Gesetz, das als im individuellen Bewußtsein entstandenes autonom ist und doch auch als Widerschein der absoluten sittlichen Weltordnung

im Bewußtsein jeder subjektiven Willkür entbehrt. Die übersittliche teleologische Idee spiegelt sich im Bewußtsein selbstbewußter sittlicher Individuen, nachdem die Entwicklung durch die natürliche untersittliche Sphäre bis zu diesen vorgeschritten ist. Diese natürliche untersittliche Sphäre ist also Verwirklichungsmittel der übersittlichen teleologischen Idee. Andrerseits ist sie aber auch wieder Hemmungswiderstand dieser Verwirklichung, und dadurch entsteht das Böse, dessen Möglichkeit in einem absolut Unlogischen (dem Willen) im Absoluten seinen letzten Grund hat. Das Böse hemmt zwar zunächst die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung dadurch, daß es die eigene oder fremde Leistungsfähigkeit beeinträchtigt. Da aber der Individualwille höherer Ordnung auf diese Hemmung reprimierend und heilend reagiert, so muß das Böse mittelbar zur Kräftigung und Förderung der sittlichen Weltordnung beitragen, wodurch es teleologisch gerechtfertigt wird. Trotz dieser teleologischen Rechtfertigung des Bösen muß aber der Überschuß des Bösen über das teleologisch unbedingt notwendige Maß hinaus bekämpft werden. Die Erörterung, mit welchen Mitteln das Böse bekämpft und die sittliche Weltordnung gefördert wird, heißt Ethik. Ähnlich ist die teleologische Bedeutung des Leides. Indem es anspornt, seine Ursachen zu erkennen und zu beseitigen, fördert das Leid die Intelligenz und bietet die vorzüglichste Gelegenheit zur Entfaltung und Stärkung der sittlichen Kraft. Schule für die sittliche Entwicklung des Einzelnen und der Menschheit zu sein, das ist die providentielle Bedeutung des Leides, die zu einer sittlichen Auffassung des Leides führt, aber den Kampf gegen dasselbe keineswegs aufhebt, dessen Bedeutung ja gerade darin liegt, durch Herausforderung zu seiner Bekämpfung zur Kraftentfaltung zu nötigen.

So hat sich das Moralprinzip der sittlichen Weltordnung als das erschöpfende Moralprinzip erwiesen, das alle andern Moralprinzipien umfaßt und allen bestimmten Pflichtenkreisen ihre Rangordnung innerhalb seiner selbst vorzeichnet. Es ist ausschließlich bestimmend für den Inhalt des Sittengesetzes. Aber es kann nicht aus sich selbst die Verbindlichkeit des Sittengesetzes zwingend dartun. Wenn sich ihm gegenüber der selbstherrliche Individualismus, der jede Rücksicht auf alles außer ihm Liegende verleugnet, auf sich selbst zurückzieht,

wo liegt dann das schlechthin Zwingende der sittlichen Weltordnung? Es kann nur da gesucht werden, wo die Beziehung des Individuums zur Quelle alles Seins liegt, d. h. in der Metaphysik. Erst dann kann die willkürliche Selbständigkeit der sittlichen Weltordnung gegenüber zerstört werden, wenn der Glaube an die Substantialität des eigenen Ich vernichtet ist. Das kann aber allein geschehen, wenn das Individuum durchdrungen wird von der Überzeugung, daß die Wurzeln des eigenen Ich sowohl wie der sittlichen Weltordnung in der Metaphysik vorhanden sind. Kann also das Moralprinzip der sittlichen Weltordnung den Inhalt des Sittengesetzes bestimmen, so wird die Verbindlichkeit aller Ethik erst aus der Metaphysik hergeleitet werden können.

5. Die absoluten Moralprinzipien.

Die subjektiven Moralprinzipien können dartun, welche individuelle Veranlagung der Sittlichkeit günstig ist, aber es bleibt doch zufällig, was für eine Veranlagung ein Mensch als Ausstattung für sein Leben erhält. Die objektiven Moralprinzipien stellen dagegen allgemein gültige Ziele und den Inhalt der Sittlichkeit dar, aber sie können, wenn sie nicht zu heteronomen Autoritäten werden wollen, niemals eine Verbindlichkeit für jedes Individuum gewinnen. Und doch muß das sittliche Bewußtsein, wenn es sich dauernd behaupten will, von der zwingenden Notwendigkeit seiner sittlichen Bestimmung überzeugt sein. Solange es nicht allen skeptizistischen Untergrabungen gegenüber auf felsenfestem Grunde steht, solange es allen Schwankungen gegenüber nicht eine sichere Bestimmtheit gewinnt, wird es sich niemals mit der ihm eigenen unerschütterlichen Selbstgewißheit zur Geltung bringen. Diese unmittelbare Selbstgewißheit, die seine Imperative zu schlechthin kategorischen macht, findet aber jedes sittliche Bewußtsein als integrierenden Bestandteil in sich. Was verleiht ihm nun diese absolute Verbindlichkeit, die alle subjektiven und objektiven Moralprinzipien niemals auf die Dauer gewinnen können? Sie kann nur in der gemeinsamen Wurzel der subjektiven und der objektiven Erscheinungssphäre, d. h. in der metaphysischen Sphäre liegen. Der Mensch findet die subjektive sittliche Weltordnung in seinem Gewissen vor und schreibt ihr für sich wie für alle andern Menschen eine un-

bedingte Gültigkeit zu. Das kann er aber nur, wenn er auf den absoluten Grund zurückgeht, ohne dessen Sanktion die Allgemeinheit wie die unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes nur eine Illusion wäre. Durch diese Sanktion der absoluten Moralprinzipien gewinnen nun aber alle andern Moralprinzipien ihre Eingliederung in das ganze System der Moralprinzipien und die ihnen zukommende Motivationskraft, die sie, ohne den Urgrund der Sittlichkeit in der Metaphysik zu finden, niemals haben würden. Denn Kant hat keinesfalls recht, wenn er der Sittlichkeit für die Dauer eine selbständige, von aller Religion und Metaphysik isolierte Stellung zumißt, ja sogar alle Metaphysik auf die Sittlichkeit basiert. Sondern gerade umgekehrt ist dieses Verhältnis. Alle Sittlichkeit hat sich geschichtlich aus der Religion entwickelt und hat von ihr losgelöst auf die Dauer keine selbständige Existenzfähigkeit gezeigt. Wahre Sittlichkeit kann nur durch die Einwirkung metaphysischer Mächte entstehen und sich auf die Dauer geltend machen.

Diese Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Metaphysik hat sich nicht etwa aus irgendwelchen theoretischen metaphysischen Voraussetzungen, sondern allein aus der phänomenologischen Untersuchung des sittlichen Bewußtseins als notwendiger Inhalt dieses sittlichen Bewußtseins ergeben. Ob diesem Inhalt des sittlichen Bewußtseins nun auch transzendente Korrelate entsprechen, das zu untersuchen ist Sache der theoretischen, aus andern empirischen Voraussetzungen hergeleiteten Metaphysik. Keinesfalls aber dürfen aus den Postulaten des sittlichen Bewußtseins metaphysische Realitäten hergeleitet werden, sondern das sittliche Bewußtsein hat allein festzustellen, welche metaphysischen Voraussetzungen von ihm als unentbehrliche Grundlage gefordert werden.

a) Das Moralprinzip der Wesensidentität der Individuen.

Wie muß denn nun die Metaphysik geartet sein, um dem sittlichen Bewußtsein als Voraussetzung Genüge zu tun? Als zwei Extreme der Metaphysik stellen sich der Pluralismus und der abstrakte Monismus dar, beide gleich ungeeignet als Grundlage echter Sittlichkeit. Denn wenn der Pluralismus die Individualgeister als selbständige Substanzen souverän macht, so muß das souveräne Ich Zweck des

Strebens werden, also der Egoismus die Alleinherrschaft führen. Setzt aber der abstrakte Monismus alle Individuen zu bloßem Schein herab, ohne Wahrheit und Wirklichkeit, so kann an dem bloßen Schein jede Betätigung nur spurlos vorübergehen, und die Aussichtslosigkeit aller auf die Veränderung eines bloßen Scheines hinstrebenden Bemühungen muß zu sittlichem Indifferentismus führen. Eine Vermittlung beider Extreme bilden der Theismus und der konkrete Monismus. Der Theismus sieht zwar alle Individualitäten aus der einen Schöpferhand Gottes hervorgehen, aber er verleiht den Individuen Substantialität und der Gottheit Persönlichkeit, stellt also Gott und den Menschen als persönlich getrennte Substanzen gegenüber. Damit lehrt er aber einerseits einen substantiellen Pluralismus der Geschöpfe und führt wie aller Pluralismus zu individualeudämonistischer Pseudomoral. Andrerseits lehrt er einen als Persönlichkeit von den Menschen getrennten Gott und führt damit zu heteronomer Pseudomoral. Als metaphysische Voraussetzung eines hochentwickelten sittlichen Bewußtseins findet also der Theismus keine Möglichkeit. Dieser Anforderung genügt allein der konkrete Monismus, wie Schopenhauer ihn in die Philosophie eingeführt hat. Das Eine allein ist unvergänglich, aber ohne sittliche Persönlichkeit, seine vielen realen Objektivationen in der Sphäre der Individuation dagegen allein persönlich, aber ohne Substantialität und Unvergänglichkeit. Damit sind die beiden Fehlerquellen des Theismus vermieden. Kein Individuum ist mehr substantiell von dem andern geschieden, kann also auch keine von allen andern Zwecken getrennten egoistischen Zwecke mehr verfolgen. Es findet vielmehr in allen andern dieselbe Substanz vor wie in sich selbst, kann also auch in allen andern Individuen schädigend oder fördernd nur dasselbe substantielle Wesen treffen, das es auch im eigenen Ich antrifft. Wer aber das Wesen eines andern als sein eigenes Wesen erkennt und anerkennt, der kann ihm nicht feindlich entgegentreten, als ginge sein Wohl und Wehe ihn gar nichts an. Die Wesensidentität aller Individuen unter einander ist also der metaphysische Grund dafür, daß das sittliche Bewußtsein sich die Förderung fremden Wohles zum Ziele setzt.

Lange ehe diese metaphysische Wahrheit dem Menschen zum Bewußtsein kommt, findet sich schon ihr Reflex in den instinktiven

moralischen Triebfedern. Am deutlichsten spiegelt die Liebe die Wesensidentität der Individuen wieder. Die Liebe beschränkt sich zwar auf einen engen Kreis von Personen, sie kommt aber mit der Kraft des Gefühls zu viel weitgehenderer Durchführung dieses Prinzips, als es durch die theoretische Einsicht dieser metaphysischen Wahrheit je geschehen kann. Sie ist sich des metaphysischen Grundes ihrer Vereinigungssehnsucht allermeist gar nicht bewußt, sondern ist dem Geliebten gegenüber die instinktive gefühlsmäßige Überwindung des Egoismus. Sie läßt sich nicht befehlen, sondern nur dadurch motivieren, daß ihr metaphysischer Grund ins Bewußtsein erhoben wird, d. h. daß die Einsicht in die Wesensidentität der Individuen zu dem gefühlsmäßigen Wunsche führt, mit dem existentiell geschiedenen Geliebten auch existentiell so eins zu werden, wie es subsistentiell schon alle Individuen unter einander sind. Haben die instinktiven Triebfedern den Vorzug unmittelbarer Kraft und Frische voraus, so müssen sie doch in dem Prinzip der Wesensidentität den metaphysischen Realgrund aller sozialeudämonistischen Triebfedern erkennen.

Wenn nun so durch die Wesensidentität der Individuen erwiesen wird, daß ich in anderen demselben Wesen diene wie in mir, wird dann nicht der Egoismus dem Altruismus gleichgesetzt, weil es doch keinen wesentlichen Unterschied ausmachen kann, ob ich demselben Urwesen in mir oder in einem andern diene? Diesem Einwand sucht Hartmann dadurch zu begegnen, daß das Individuum immer damit rechnen muß, daß es in seiner subjektiven Schätzung mit einem Fehler zu seinen Gunsten behaftet ist, also immer annehmen muß, daß es in einem andern dem absoluten Urwesen besser dienen kann als in sich selbst. Dem absoluten Wesen im eigenen Ich zu dienen, ist bloß natürlich. Sittlich wertvoll kann eine Tat erst werden, wenn sie dem absoluten Wesen in anderen dient. Diese Arbeit für das absolute Subjekt kann aber kein Egoismus sein, weil das absolute Wesen von keinem andern Wesen mehr unterschieden werden kann und darum kein ego ist.

So begründet das Prinzip der Wesensidentität der Individuen unter einander den Altruismus, und da es dazu treibt, dem absoluten Wesen in anderen Individuen zu dienen, den Sozialeudämonismus. Es sagt aber noch nichts darüber aus, auf welche Weise ich denn am besten

das Wohl des all-einen Wesens in anderen und durch andere Individuen fördern soll, oder wie ich gar Pflichtenkollisionen durch dieses Prinzip entscheiden kann. Wir müssen daher zurückgehen auf die Wesensidentität des Individuums mit dem Absoluten, dessen Folgerung ja erst die Wesensidentität der Individuen unter einander ist. Denn das Prinzip der Wesensidentität der Individuen unter einander vermag nur den Sozialeudämonismus zu begründen, nicht aber den Evolutionismus und Kulturfortschritt.

b) Das Moralprinzip der Wesensidentität mit dem Absoluten.

Wesensidentität der Individuen unter einander ist nur möglich, wenn sie selbst wieder mit dem all-einen Urwesen identisch sind. Welcher Art muß nun diese Wesensidentität des Individuums mit dem Absoluten sein, um dem sittlichen Bewußtsein Genüge zu tun? Wiederum stellen sich zwei Extreme dar, innerhalb des abstrakten Monismus liegend, deren rechte Vermittlung uns die gesuchte Antwort gibt. Die abstrakt monistische Mystik leugnet alles Individuelle am Individuum und hebt, um eine Einheit des Individuums mit dem Absoluten herzustellen, das Individuum völlig auf. Sie führt konsequenterweise zum Akosmismus. Die transzendental-idealistische Mystik dagegen löst alles außerhalb des individuellen Bewußtseins Liegende in bloßen Schein auf und erhebt das Individuum zum einzig vorhandenen Absoluten. Der Theismus bietet wiederum die falsche Vermittlung beider Standpunkte, wenn er das versubstantialisierte Individuum als Ebenbild des persönlichen Gottes ansieht und die Beziehungen zwischen beiden als ein Liebesverhältnis auffaßt. Aber daß Gott den Menschen zuerst geliebt und diese seine Liebe ihm in der Schöpfung bewiesen habe, kann nimmermehr für den eudämonologischen Pessimisten gelten, der ja gerade die Schöpfung als einen wiederaufzuhebenden Akt ansieht und deshalb gegen einen persönlichen Schöpfer nur Groll wegen dieser seiner Schöpfung hegen könnte. Der eudämonologische Pessimist kann sich nur mit der Weltschöpfung abfinden, wenn sie als der Prozeß eines übersittlichen unpersönlichen Absoluten aufgefaßt wird. Das führt aber zu einem konkreten Monismus, der zwischen dem Absoluten und dem Individuum keinen substantiellen Unterschied sieht, sondern letzteres als die Erscheinungsform des ersteren auffaßt.

Das über sich selbst reflektierende Individuum findet als Kern des eigenen Wesens das Absolute. Wer von der Oberfläche seiner subjektiven Erscheinung in die unbewußte Tiefe seines eigenen Wesens und von dem phänomenalen Erscheinungsich zum wahren Selbst hinabsteigt, der findet im eigenen Wesen nur das Absolute vor, das sich in ihm wie in den vielen andern manifestiert hat. Die Individuen sind aber nicht bloßer Schein, sondern objektive räumlich zeitliche Erscheinung des sich real individualisierenden All-Einen. „Alles, was an mir Wesen ist, bin nicht ich, sondern ist Gott; das Selbst, das in meinem Ich eine seiner vielen Spiegelungen findet, ist kein individuelles mehr, sondern ein supraindividuelles, allgemeines, das nur in mir sich auf besondere Weise betätigt.“ Damit ist die vom Theismus durch die substantielle Unterscheidung gesetzte Kluft zwischen Gott und Mensch geschwunden und die reale Einheit beider sichergestellt. Ebenso ist die Immanenz Gottes im Menschen nicht mehr ein magisch supranaturalistischer Wunderbegriff, sondern durch die wesenhafte Identität beider eine rein natürliche geworden. Trotzdem kann man doch von einer Immanenz des Absoluten im Menschen reden, weil trotz der substantiellen Identität eine existentielle phänomenale Verschiedenheit zwischen dem Absoluten und den Individuen besteht, und weil das Absolute jenseits der Erscheinungen liegt. Denn der Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung bleibt, weil der einzelne Mensch immer nur eins unter den vielen Erscheinungsindividuen ist und das Absolute als Wesen immer etwas anderes als die Summe seiner Erscheinungen bleibt. Aber doch ist der Unterschied nicht wie beim Theismus so, daß der Mensch hüben und Gott drüben ist, sondern das allumfassende Absolute wohnt den von ihm in den Individuen gesetzten Teilbetätigungen auf natürliche Weise inne. Soweit das Absolute allen Naturerscheinungen subsistiert und innewohnt, kann man noch nicht von Sittlichkeit und sittlicher Verantwortung reden, die vielmehr erst auf der Stufe des Menschen als geistiger Persönlichkeit beginnt. Wie das Absolute der übersittlichen Sphäre angehört, so liegt alles bloß Natürliche noch in der untersittlichen Sphäre, und erst der Mensch als geistige Persönlichkeit tritt in die Sphäre des Sittlichen ein. Und soweit der Mensch noch ein natürliches Wesen ist, hat er sich aus der Natürlichkeit zur Sitt-

lichkeit emporzuarbeiten, d. h. seine Selbstbestimmung auf das Absolute zu richten und zur Willenseinheit mit ihm zu kommen.

Diese Versittlichung des Menschen, d. h. seine ausschließliche Willensbeziehung auf das Absolute, kann aber durch nichts so sehr gefördert werden als durch das Bewußtwerden seiner Wesensidentität mit dem Absoluten. Denn wo die Wesensidentität mit dem Absoluten zum Bewußtsein kommt, da muß alle Abhängigkeit von der Welt schwinden und alles weltliche Treiben weit hinter dem höheren Streben zurückbleiben. Da kann dem Absoluten gegenüber keine Gleichgültigkeit mehr bestehen, da das Absolute jeder selbst ist. Da muß das Gefühl der Gottentfremdung schwinden, denn das Individuum trägt ja die unverlierbare Identität mit dem Absoluten in sich. Da kann das Sittengesetz nicht mehr als lästiger Zwang empfunden werden, denn es verfolgt ja die Zwecke des ureigensten inneren Wesens. Da kann keine Verzweiflung an der eigenen Kraft zum Guten aufkommen vor dem Bewußtsein der Göttlichkeit des eigenen Wesens. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn diese Versittlichung des Menschen von der Religion als Heiligung bezeichnet wird, denn sie kommt zustande aufgrund des Bewußtseins der Wesensidentität mit dem Absoluten. Die Heiligung ist nun freilich nicht ein einmaliger Akt, sondern ein Prozeß, der aufgrund der natürlichen sittlichen Dispositionen des Charakters anhebt und durch die Übung und Ausbildung der sittlichen Selbstzucht in der Besserung fortschreitet, nicht durch die Kraft einer magischen Besessenheit, aber doch in der Kraft des Bewußtseins, daß das Ich in dem ihm innewohnenden Absoluten sein wahres Selbst gefunden, und daß es in der Hingabe an die absoluten Ziele nicht heteronom, sondern autonom aus dem eigensten Selbst bestimmt ist.

Damit ist als die Wurzel aller andern Moralprinzipien das religiöse Moralprinzip aufgefunden, das als der wahre Kern aller geschichtlichen positiven Religionen anzusehen ist. Es ist das oberste absolute oder metaphysische Moralprinzip, das alle andern Moralprinzipien zu seiner Verwirklichung verwendet und selbst wieder zu all den andern einen wichtigen, aus dem tiefsten Innern des menschlichen Wesens emportauchenden Beweggrund zur Sittlichkeit hinzufügt, indem es die Sittlichkeit nach Überwindung alles in der naturhaften

Selbstbestimmung steckenbleibenden Egoismus erschließt als die Rückbeziehung des Individuums auf den ihm subsistierenden Wesensgrund.

Soll das religiöse Moralprinzip nun als das höchste den Maßstab geben, nach welchem die relative Bedeutung und Geltung aller andern zu bestimmen ist, so muß die formale Fassung des Moralprinzips der Wesensidentität mit dem Absoluten inhaltlich erfüllt werden. Das religiöse Moralprinzip sagt zunächst nur, daß aufgrund der Wesensidentität mit dem Absoluten der eigene Individualwille in Übereinstimmung mit dem Allwillen zu bringen und zu betätigen ist. Soll dies aber geschehen, soll das Bewußtsein der Wesensidentität mit dem Absoluten über einen mystischen Quietismus hinausführen, so muß vor allem der Inhalt des Allwillens bekannt werden, damit der Individualwille sich mit ihm in Harmonie erhalten kann. Aus äußerer Offenbarung ist dieser Inhalt des Allwillens nicht zu erkennen, denn alle äußeren Offenbarungen des Gotteswillens sind nichts anderes als innere Offenbarungen, die sich in eine äußere Form eingekleidet haben. Das Absolute als unbewußter Geist kann uns keine unmittelbaren Offenbarungen zuteil werden lassen, sondern es offenbart sich durch den gesetzmäßigen psychologischen Verlauf des individuellen Vorstellungsprozesses, dem es immanent ist. Soll nun aber dieser Inhalt des absoluten Allwillens von dem individuellen Willen des Menschen betätigt werden, so darf das Absolute nicht im ruhenden Sein beharren, wenn dieses Moralprinzip nicht zum tatenlosen Quietismus führen soll. Motivationskräftig für den menschlichen Willen kann das religiöse Moralprinzip erst werden, wenn der Wille des Absoluten sich darstellt als die absolute Teleologie. So wenig wie die teleologische Seite des absoluten Moralprinzips für sich ausreicht, menschliche Sittlichkeit zu sanktionieren und zu motivieren, ebenso wenig ist die monistische Seite dieses Prinzips für sich allein genommen dazu imstande. Vielmehr bilden beide Seiten des absoluten Moralprinzips, die monistische und die teleologische, ein einheitliches Ganzes, dessen Seiten man wohl getrennt erörtern, aber nur vereint zur Anwendung bringen kann. Das religiöse Moralprinzip drängt also dazu, die erkannte ontologische Einheit des Menschen mit dem Absoluten zur teleologischen Einheit beider werden zu lassen.

c) Das Moralprinzip der absoluten Teleologie als der des eigenen Wesens.

Damit gewinnt die allumfassendste höchste Moral einen doppelten Inhalt: die Wesensidentität des Menschen mit dem Absoluten und den teleologischen Charakter des absoluten Wesens. Beides gleich unentbehrliche Voraussetzungen des sittlichen Bewußtseins. Die zweckvolle Entwicklung der sittlichen Weltordnung kann zwar den Inhalt der Ethik dartun, aber der wird dem Individuum immer als ein objektiver fremd gegenüberstehen, solange er nicht durch die Erkenntnis von der Wesensidentität mit dem Absoluten subjektiv verbindlich wird. Die Wesensidentität für sich hingegen kann nur den Grund der Verbindlichkeit sittlicher Forderungen aufzeigen, ohne das geringste über die Art dieser Forderungen auszusagen. Mit einander verbunden jedoch zeigen diese Prinzipien als das dem individuellen Ich zugrunde liegende Urwesen das zwecksetzende Absolute. Aus dieser Synthese ergibt sich als das absolute Moralprinzip im höchsten Sinne „das Moralprinzip der absoluten Teleologie als der des eigenen Wesens“. Dieses Moralprinzip bestimmt den Menschen dazu, sich der sittlichen Weltordnung einzufügen und sich an ihrer Verwirklichung aktiv zu betätigen, wenn er sich mit dem teleologischen Charakter des Absoluten nicht in Widerspruch setzen will. Andrerseits verpflichtet es ihn, die Zwecke des Absoluten zu den eigenen Zwecken zu machen, weil ja das eigene sich autonom bestimmende Wesen kein anderes ist als das ihm subsistierende absolute Wesen. Das Prinzip der Wesensidentität der Individuen unter einander konnte nur die Aufgabe stellen, möglichst viele außeregoistische, auf fremde Wohlfahrt abzielende Zwecke zu fördern. Das absolute Moralprinzip hingegen stellt die höhere und umfassendere Aufgabe, den Entwicklungsprozeß des Absoluten durch Fortbildung der sittlichen Weltordnung zu fördern, der sich die Rücksicht auf fremdes Wohl nur so weit einfügt, als dieses fremde Wohl dem höheren Ziel des Kulturfortschrittes dient. Der Theismus faßt diese Aufgabe der Förderung des Weltprozesses unter dem Namen des Reiches Gottes zusammen. Aber er nimmt dieser Aufgabe durch Gegenüberstellung eines wesensfremden Gottes alle Verbindlichkeit und läßt die Zwecke dieses wesensfremden Gottes dem Individuum immer nur als heteronome Gebote entgegen-

treten, die zu beachten es im letzten Grunde immer nur individual-eudämonistische Motive veranlassen.

Das absolute Moralprinzip ist die Krone aller Moralprinzipien. Es ist der Realgrund für die ganze sittliche Weltordnung wie für die subjektiven sittlichen Instinkte und Veranlagungen. Seine Erkenntnis führt erst zur vollsten Erkenntnis und rechten Bewertung aller andern relativen, aus ihm hervorgegangenen Moralprinzipien. Aber wenn es auch das umfassende primäre Moralprinzip ist, so wäre es doch einseitig, wenn sich das sittliche Bewußtsein ausschließlich auf dies Moralprinzip gründen wollte unter Vernachlässigung aller andern aus ihm hervorgegangenen sekundären Moralprinzipien. Denn sein ganzer Reichtum kommt doch eben erst zur Geltung, wenn es als das zusammenfassende, alle andern als seinen Inhalt einschließende und sich durch ihre Vermittlung auswirkende Moralprinzip erfaßt wird. Und dadurch wird auch die Motivationskraft dieses Moralprinzips die denkbar größte, weil es nicht als ein einzelnes und einseitiges Prinzip auftritt, sondern weil es alle anderen möglichen Moralprinzipien bestehen läßt und neben ihnen und durch sie die ganze Summe aller vorhandenen Motivationskraft auf das sittliche Bewußtsein ausübt. Genetisch fließen alle andern Moralprinzipien aus diesem obersten Moralprinzip her; nur dem Gang unserer induktiven Untersuchung entsprach es, den umgekehrten Weg zu gehen und aus dem empirisch gegebenen Tatsachenmaterial der relativen Moralprinzipien die Notwendigkeit dieses sie bedingenden absoluten Moralprinzips zu erschließen. Logisch und kausal ist das absolute Moralprinzip das primäre, aber darum wirkt es als das ferner liegende auf uns meist nur mittelbar durch die aus ihm hervorgehenden relativen Moralprinzipien. Durch welches dieser verschiedenen Moralprinzipien es in den einzelnen Fällen und für das einzelne Individuum zur Geltung kommt, das darzustellen muß der eigentlichen Ethik als Aufgabe zugewiesen werden.

d) Das Moralprinzip der Erlösung.

Die absolute Teleologie als die des eigenen Wesens, ein höheres Moralprinzip kann sich dem sittlichen Bewußtsein nicht erschließen. Aber doch wird das sittliche Bewußtsein ein unabweisbares Bedürfnis

haben, weiterhin nach dem Inhalt dieses absoluten Zweckes zu fragen. Die induktive Methode hatte sich zunächst mit der Erkenntnis der Mittelzwecke begnügt und nur das Postulat aufgestellt, daß es überhaupt einen Endzweck geben muß, ohne den ja alle Mittelzwecke in der Luft schweben würden. Diese Methode bietet den großen Vorzug, daß alle bisher aufgestellten Mittelzwecke ihre volle Geltung behalten, ganz abgesehen davon, ob überhaupt ein bestimmter Endzweck oder auch welcher Endzweck sich der Erkenntnis erschließt, wenn nur die Annahme eines Endzwecks unerschütterlich feststeht. Wer sittlich handeln will, der genügt seiner Aufgabe vollkommen, wenn er sich um seiner Wesensidentität mit dem Absoluten willen der objektiven Teleologie des Weltprozesses hingibt dadurch, daß er an der Förderung der ausschließlich induktiv erkannten nächsten Mittelzwecke nach Kräften mitarbeitet im unerschütterlichen Vertrauen, daß es einen absoluten Endzweck gibt, aber gänzlich unabhängig davon, worin dieser Endzweck besteht, und ob er erkannt werden kann oder nicht. Nur daß es einen Endzweck gibt, und daß dieser auch durch die Vorsehung und Leitung des Absoluten als Ergebnis des Weltprozesses erreicht wird, ist unentbehrliches Postulat des sittlichen Bewußtseins. Von dem Inhalt und der Erkenntnis dieses Endzwecks hängt aber weder die Verbindlichkeit noch der Inhalt der Ethik ab, da dieser allein aus den induktiv erkennbaren Mittelzwecken der teleologischen Weltordnung, jene aus der Wesensidentität mit dem Absoluten hergeleitet wird. Trotzdem wird aber auch das sittliche Bewußtsein auf seiner höchsten Stufe die Frage zu beantworten suchen, worin dieser absolute Endzweck besteht. Und die richtige Antwort auf diese Frage wird zu den bisherigen Motiven der Sittlichkeit neue hinzufügen.

Der absolute Endzweck muß ein absolut eudämonistischer sein. Worin sollte er denn sonst bestehen? Andere inhaltliche Zwecke als eudämonistische sind ja doch überhaupt nicht denkbar. Bloß formale Zwecke können aber niemals Endzweck sein, denn sie sind inhaltleer und müssen als Mittel auf einen über ihnen stehenden inhaltlichen Zweck bezogen werden. Darum kann auch die Sittlichkeit nicht der Endzweck sein, da die Sittlichkeit ja die Form der Anwendung auf einen außer ihr liegenden Zweck ist. Ein eudämoni-

stischer Endzweck hat auch nichts der Sittlichkeit Widerstreitendes, so daß er als Ziel der Sittlichkeit gelten kann. Denn so widersittlich, weil egoistisch, der Eigeneudämonismus für das Individuum ist, so wenig hat er für das Absolute etwas Anstößiges, da es ja außerhalb des Absoluten nichts gibt, das durch seine Eudämonie gestört werden könnte, und da das Absolute ja jedenfalls in der übersittlichen Sphäre liegt. Absolut eudämonistisch muß also der Endzweck sein, welcher Art aber dieser Eudämonismus ist, ob ein positiver oder bloß privativer, das kann nur aus seiner Vorbereitung innerhalb des Weltprozesses erschlossen werden. Nun hat aber für den Pessimisten die Axiologie das Ergebnis gehabt, daß die Lustbilance auf allen Gebieten des Lebens negativ ist und immer bleiben muß. Und der konkrete Monismus hat gezeigt, daß das Absolute auch in allen seinen individuellen Einschränkungen der Träger aller Empfindungen ist. Warum sollte das Absolute diese innerweltliche Unlust des Weltprozesses auf sich genommen haben, wenn es vorher schon volles Glück oder doch wenigstens volle Schmerzlosigkeit besessen hätte! Es würde durch den leidvollen Weltprozeß sein Glück oder seinen Frieden nur haben stören können. Das Absolute muß sich also schon vor dem Weltprozeß in einem unseligen Zustande befunden haben. Da aber das unselige Absolute durch die innerweltliche Unlust des Weltprozesses niemals eine positive absolute Eudämonie gewinnen kann, so bleibt als einzige Möglichkeit der privativ eudämonistische Weltzweck. Denn ein negativ eudämonistischer Endzweck ist etwas Widersinniges und Undenkbares.

Dieser privativ eudämonistische Endzweck kann nur in der Erlösung des Absoluten vom Leide bestehen, so daß das privativ absolut eudämonistische Moralprinzip auch als das Moralprinzip der Erlösung bezeichnet werden kann. Für das Individuum erfolgt eine ideale Erlösung durch den „Heiligungsprozeß“, der es durch das Bewußtwerden der ontologischen Wesenseinheit mit dem Absoluten von seiner relativen Abhängigkeit von der Welt idealiter erlöst. Mag diese ideale Erlösung immerhin das Leben erträglich machen, so bleibt der Mensch realiter doch noch immer unter der Macht der aus der Welt entspringenden Leiden, so daß seine definitive und reale Erlösung vom Übel erst dann eintreten kann, wenn er durch den natürlichen Tod

von seinem Dasein erlöst wird. Mit ihm wird aber auch erst das Erscheinungsindividuum erlöst und noch nicht das ihm zugrunde liegende Wesen selbst. Für dieses kann es keine andere Erlösung geben als für das Individuum, d. h. die Erlösung des Absoluten kann nur durch den Untergang des Universums eintreten. Die Erlösung der Welt fällt also zusammen mit der Erlösung des Absoluten von seiner Immanenz in der Welt, infolge deren es das Leid der Welt trägt. Diese Universalerlösung muß als Zurücknahme der räumlich zeitlichen Erscheinung in das ewige Wesen gedacht werden. Und das wird eintreten, wenn das sich im Zustande der Unseligkeit befindende wollende Unbewußte dazu gelangt, dieses sein Wollen zu verneinen. Das Absolute selbst aber kann nicht vernichtet werden, denn es ist ewig. Nur sein aktuelles Wollen soll, wie es einen Anfang hatte, durch den Weltprozeß ein Ende finden. Das heißt, das Unbewußte soll wieder in den Zustand des „ruhigen, wunschlosen Seins“ zurückgeführt werden, in welchem es sich vor dem aktuellen Wollen befand.

Hatten wir den Lebenszweck des Individuums als den dem Weltprozeß immanenten Selbstzweck des Absoluten erkannt, so muß dieser Selbstzweck des Absoluten jetzt als die Erlösung des Absoluten von jedem inner- und außerweltlichen Wollen bezeichnet werden. Danach erklärt sich die Sittlichkeit des Individuums als „Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges Gottes“ unter völliger Aufgabe des Eigenwillens. Dadurch wird auch der Selbstmord des Individuums als etwas Nutzloses und Widersittliches dargetan, nutzlos, weil das Individuum doch immer nur seine doch schon zeitlich begrenzte Erscheinungsform, nicht aber sein eigentliches Wesen vernichten kann, widersittlich, weil es sich damit gegen das ihm subsistierende absolute Wesen und seine objektiven Zwecke auflehnt. An und für sich ist freilich Lebensbejahung und Lebensverneinung etwas sittlich Indifferentes und kann erst durch die Beziehung auf einen Zweck sittliche Bedeutung gewinnen. Darum muß die sich im Selbstmord des Individuums betätigende Selbstverneinung widersittlich sein, weil sie sich den objektiven Zwecken widersetzt, hingegen die Gesamtlebensverneinung der Individuen am Ende der Zeiten, durch welche die gesamte Welt vernichtet wird, höchsten sittlichen Wert haben, weil sie

den höchsten Zweck, nämlich die Welt- und Gotteserlösung, herbeiführt. Erlösung der Welt von sich selbst und Erlösung Gottes von seiner innerweltlichen und außerweltlichen Unseligkeit hatten wir ja aber als das Endziel des gesamten Weltprozesses erkannt, dem allein das sittliche Streben zu dienen hat.

Soll das sittliche Bewußtsein diese Welt- und Gotteserlösung als das Ziel des gesamten Weltprozesses und jeder sittlichen Betätigung aufrecht erhalten, so muß eine solche Zweckbestimmung des Weltprozesses für unser theoretisches Denken möglich sein und darf mit unserem wissenschaftlichen Welterkennen nicht in Kollision stehen. Das nachzuweisen wird aber Aufgabe der theoretischen Metaphysik sein. Sie wird dartun, daß, wie der Weltprozeß einen Anfang gehabt haben muß, so auch ein Ende des Weltprozesses zum mindesten nicht als unmöglich gelten kann, und daß andererseits die Steigerung des bewußten Geisteslebens einen solchen Höhepunkt erreichen kann, von dem aus es das Weltganze wieder aufhebt. Als ein aus den Naturgesetzen hervorgehender Naturvorgang kann diese Universalerlösung freilich nicht erwartet werden, sondern sie bleibt nur möglich als ein metaphysischer Akt des absoluten Subjekts analog dem der Weltschöpfung.

Dieser metaphysische Vorgang wird allerdings durch die Mitwirkung der bewußten Individualgeister unterstützt, ja überhaupt erst möglich; erst dadurch gewinnt das Moralprinzip der Erlösung seine Motivationskraft. Denn eine Vernichtung des absoluten Wollens ist nur möglich durch Emanzipation der Vorstellung vom Willen, und diese ist nur durch bewußte Wesen, die den Vernichtungszweck als eigenen Lebenszweck statuiert haben, herbeizuführen. Wenn die Mehrzahl der Menschen den metaphysischen Pessimismus zu ihrem Lebensprinzip erhoben hat und bereit ist, diesen höchsten Zweck des Absoluten, den Weltmord, zu realisieren, dann wird durch ihren „gleichzeitigen und gemeinsamen Entschluß“ der Willensverneinung das Wollen des Absoluten in seine reine Potentialität zurückgeschleudert. Das absolute Subjekt bedarf also zu seiner metaphysischen Willensverneinung der gemeinsamen Willensverneinung der bewußten Individualgeister. Und der einzige vom Absoluten verfolgte Zweck der ganzen Weltentwicklung besteht darin, zur Vorbereitung und Ermög-

lichung dieses Weltmordes eine genügend große Zahl auf der höchsten Entwicklungsstufe stehender Individualgeister hervorzubringen, welche die notwendige erkenntnismäßige Einsicht in den metaphysischen Pessimismus und den sittlichen Entschluß zur Verwirklichung dieses Weltzieles des Absoluten erlangt hat. Dazu ist der „eudämonologische Pessimismus“ notwendig, um die Erlösungsbedürftigkeit der Individuen wie des Absoluten zu erkennen, und der „teleologische Optimismus“, um an die schließliche Erreichung dieses Zieles, also an die Erlösungsmöglichkeit zu glauben.

Darin, daß dieses absolute Ziel der Welt- und Gotteserlösung nur erreicht werden kann durch das Bewußtwerden dieses absoluten Zieles in der durch die Kulturentwicklung zu dieser Höhe erhobenen Menschheit, liegt die größte Motivationskraft für die menschliche Sittlichkeit. Freilich kann diese Motivationskraft erst da wirksam werden, wo schon der eudämonologische Pessimismus die Erkenntnis von der Erlösungsbedürftigkeit und die Verleugnung des eigenen Willens herbeigeführt hat. Für den eudämonologischen Pessimisten aber muß das Ziel der Universalerlösung, in welchem allein er auch seine eigene Erlösung finden kann, die denkbar stärkste Motivation sein, durch sittliche Mitarbeit an der Kulturentwicklung dieses Ziel herbeiführen zu helfen. Für ihn wird der Ichschmerz und der Weltschmerz überwunden. Jener ist durch den Rückgang von dem phänomenalen Ich zu dem ihm zugrunde liegenden wahren Selbst zum Gottesschmerz erhoben, dieser durch die Erkenntnis, daß das Weltleid von dem der Welt immanenten absoluten Subjekt getragen wird, zum Gottesschmerz vertieft, der durch das zum innerweltlichen noch hinzukommende außerweltliche Leid des Absoluten ins Unendliche gesteigert wird. Um des Gottesschmerzes willen wird der Ichschmerz und der Weltschmerz willig getragen und durch die Mitwirkung an der Kulturentwicklung gern gesteigert, um dadurch an der endlichen Gotteserlösung mitzuarbeiten. Dieser Gottesschmerz kann nicht Mitleid mit Gott und noch weniger Liebe zu Gott genannt werden, da ich ja nicht Subjekt und Objekt von Liebe und Mitleid zugleich sein kann, was um der Wesensidentität mit dem Absoluten willen der Fall wäre. Vielmehr bezeichnet der Gottesschmerz, daß in dem beschränkten Erscheinungssubjekt das absolute Subjekt einen beschränkten Teil seines

innerweltlichen Leides fühlt. Da andrerseits der Gottesschmerz aufgrund der tatsächlichen Unseligkeit Gottes in dem sich mit Gott identisch Wissenden entsteht, ist er phänomenaler Eigenschmerz und erhält dadurch auch die nötige individuelle Basis und Motivationskraft für das Individuum zu energischer sittlicher Betätigung. Darum kann auch der Gottesschmerz nicht zu wollüstiger Schwelgerei im Schmerz führen und dadurch hemmend und lähmend auf das sittliche Handeln wirken. Nur um deswillen ist alles konkrete Dasein vom Absoluten ins Leben gerufen, damit durch die begrenzte innerweltliche Unlust der Geistesentwicklung die unbegrenzte außerweltliche Unlust des Absoluten einmal aufgehoben werde. Wer dieses nach Erlösung schmachtende Absolute als sein eigenes Wesen erkennt, der sollte nicht alle Kraft aufbieten, diesem Ziele des Absoluten zu dienen! Der sollte nicht die seinem Wesen eigentümlichen sittlichen Triebfedern und die unzweifelhaften Fortschritte der subjektiven und objektiven sittlichen Weltordnung weiter ausbilden und benutzen, um diesem höchsten sittlichen Ziele zu dienen!

Der Hartmannsche Pessimismus, der sich so zum metaphysischen Pessimismus erweitert hat, führt also nicht zum Quietismus oder Selbstmord, sondern seine Losung lautet: energische Mitarbeit an der Entwicklung der Kultur und an der Steigerung des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, um die Basis für die absolute Verneinung des Wollens zu gewinnen! Das individuelle Leben wird also nicht seines Wertes und Inhalts beraubt, sondern es erhält beides aus seinen in der Metaphysik liegenden Wurzeln. Weil der empirische Pessimismus zum metaphysischen Pessimismus erweitert wird, so kann das sittliche Leben der Menschheit Verbindlichkeit, Ziel und Wert gewinnen aufgrund der Metaphysik, freilich einer völlig pessimistischen Metaphysik: Höchste Lebensbejahung und Geistesentwicklung zum Zweck universellster Verneinung alles Lebens und individuellen bewußten Geistes!

II. Die theoretische Metaphysik.

1. Das Verhältnis der theoretischen Metaphysik zu den absoluten Moralprinzipien.

Hartmann hat es abgelehnt, diese metaphysische Begründung der Ethik auf anderm als auf induktivem Wege zu gewinnen. Logisch

und genetisch ist die Metaphysik das erste, für die Erkenntnis ist sie für ihn das letzte. Eine Darstellung der metaphysischen Begründung der Hartmannschen Ethik durfte also auch nicht von seiner Metaphysik ausgehen und aus ihr deduktiv die Ethik ableiten. Sie mußte vielmehr der Hartmannschen Auffassung folgen und von dem empirisch vorliegenden Tatsachenmaterial des sittlichen Bewußtseins zu seinen metaphysischen Voraussetzungen und Bedingungen vorschreiten, gleichsam von der bekannten Mündung des Stromes Schritt für Schritt zu seinen sich der unmittelbaren Kenntnis entziehenden Quellen vordringen. Gleichwohl muß, wenn einmal die metaphysischen Quellen entdeckt sind, sich das ganze Stromgebiet der ethischen Prinzipien auch in seinem kausalen Zusammenhange dem Auge der Philosophie erschließen. Allerdings meint Hartmann, daß völlige Gewißheit nur die empirischen Tatsachen beanspruchen dürfen, und daß Gewißheit und Wahrscheinlichkeit in dem Grade abnehmen, als sich die philosophischen Untersuchungen von diesen empirischen Tatsachen entfernen. Das sittliche Bewußtsein mit seinen Selbstaussagen ist ihm eine psychologische Tatsache, und die aus ihm erschlossene Metaphysik hat nur Wahrscheinlichkeitswert. Er baut daher für unser Erkennen nicht die Sittlichkeit auf die Metaphysik auf, sondern umgekehrt diese auf jene. Ebenso erschließt er darum den Inhalt der Sittlichkeit nicht direkt aus den letzten Endzwecken der Sittlichkeit, was er für eine über unser Erkennen weit hinausgehende Aufgabe hält, sondern erschließt sie aus den vorliegenden Aussagen des sittlichen Bewußtseins und des Kulturprozesses. Aber doch kann die Sittlichkeit die Metaphysik nicht entbehren, sondern braucht sie als den festen Ankergrund des ganzen Systems der ethischen Prinzipien, braucht sie zur Verstärkung der Motivationskraft aller ethischen Prinzipien. Darum bleibt noch die Aufgabe übrig, zu untersuchen, ob die metaphysische Begründung der Ethik mit der anderweitig gewonnenen theoretischen Metaphysik des Hartmannschen Systems übereinstimmt und in ihr ihre Ergänzung und Bestätigung findet. Denn wie die metaphysischen Postulate des sittlichen Bewußtseins die theoretische Metaphysik bestätigen sollen, so müssen auch die Hypothesen der theoretischen Metaphysik die Wahrscheinlichkeit und Motivationskraft der metaphysischen Moralprinzipien er-

höhen. Und dem „Philosophen des Unbewußten“ wird kein Unrecht mit der Annahme geschehen, daß diese anderweitig gewonnenen Hypothesen der Metaphysik ihm selbst vielleicht unbewußt doch den Weg zur Auffindung seiner aus den Untersuchungen des sittlichen Bewußtseins gewonnenen Ergebnisse, die sich nun doch einmal nicht für jedermann als so selbstverständlich ergeben, gewiesen haben. Denn die Einwirkungen zwischen theoretischer Weltanschauung und praktischer Lebensgestaltung sind nicht einseitige, sondern wechselseitige. Soll also Hartmanns metaphysische Begründung der Moral an Wahrscheinlichkeit und Motivationskraft gewinnen, ja für sein Denken überhaupt möglich sein, so muß sie Ergänzung und Bestätigung in den metaphysischen Hypothesen seines Systems finden, auch wenn eine deduktive Ableitung der Ethik aus der Metaphysik abgelehnt wird.

2. Das Absolute. (Das Unbewußte.)

Hartmanns Metaphysik, die hier nur so weit zur Darstellung kommen kann, als ihre Beziehungen zur Ethik hinüberführen, charakterisiert sich als eine Verbindung des Hegelschen Panlogismus mit dem Schopenhauerschen Panthelismus. Das Absolute wird von Hartmann „das Unbewußte“ genannt, weil das Fehlen des Bewußtseins im Absoluten von Hartmann als die hervorstechendste Eigenart und als der Fortschritt seiner Metaphysik angesehen wird. In der metaphysischen Sphäre gibt es drei Stufen: die Substanz, die Essenz oder Wesenheit und die Tätigkeit. Das, was allen reellen Dingen zugrunde liegt, ist die eine, ewige, ungewordene, absolute Substanz. Sie hat zwei Attribute, die leeren Formen des thelisch dynamischen Vermögens und der logischen Möglichkeit. Das „Was“ der Substanz ist die Wesenheit oder Essenz, die ihrerseits zwei Seiten hat: den Willen und das Logische. Die Substanz ist in die essentielle Sonderheit eingetreten und subsistiert mit ihren beiden Attributen den beiden Seiten der Wesenheit. Diese beiden Seiten der Wesenheit sind der Wille und das Logische, jener reines, ruhendes Vermögen, das ohne Anstoß spontan in Aktivität übergehen kann und darum „aktives Vermögen“ ist, dieses die ewig unwandelbare Wahrheit, die nicht ohne Anstoß in Tätigkeit versetzt werden kann und darum „passive Möglichkeit“ ist. Es sind „zwei Pole eines Magneten mit entgegengesetzten Eigenschaften, auf deren

Gegensatz in ihrer Einheit die Welt ruht". Zur Tätigkeit können beide Seiten der Wesenheit nicht ohne einander gelangen, der leere Wille erhält erst vom Logischen seinen Inhalt, das Logische wird erst von der Willensinitiative genötigt, ihr einen Inhalt zu geben. Diese beiden gleichursprünglichen und gleichberechtigten Seiten der Wesenheit inhärieren der Substanz attributiv, haben ihre Essenz in sich, ihre Subsistenz aber in der Substanz. Aus der Wesenheit des Willens entspringt die Tätigkeit des Wollens und aus dem Logischen die absolute Idee, die beide zusammen die Seiten der absoluten Tätigkeit ausmachen.

3. Das Anheben des Prozesses.

Wie kommt es nun innerhalb des Absoluten zu einer Tätigkeit? Nur durch ein antilogisches Ereignis kann das Ewige, Unwandelbare in einen veränderlichen Zustand eingetreten sein. Dieser Übergang aus der Ruhe in die Tätigkeit, diese ursachlose Initiative kann als etwas Antilogisches nicht vom Logischen ausgehen, sondern nur vom Willen, dessen ruhendes Vermögen sich plötzlich spontan erhebt und erregt. Dieses sich erhebende leere Wollen wirkt als Anstoß auf das Logische und setzt die Entfaltung des Logischen zur Idee in Gang. Es reißt die Idee als seinen Inhalt an sich und wird damit sofort zum wirklichen, ideenerfüllten Wollen. Das Logische wird willenlos in den Strom der Aktualität hineingerissen, so daß aus der subsistentiellen Einheit beider Attribute eine funktionelle Einheit wird. Es empfindet diesen Vorgang als etwas durchaus Antilogisches und darum Unlustvolles, aber es ist gänzlich willenlos und hat daher keinerlei Macht, das Wollen im Augenblick der anhebenden Initiative in die ruhende Potentialität zurückzuführen, also den anhebenden Prozeß zu verhindern. So wirkt das Wollen, einmal in Tätigkeit eingetreten, wollend fort und würde nie aufhören zu wollen, wenn es dem Logischen nicht gelingt, den durch das Wollen angerichteten Schaden wieder gut zu machen. Dazu muß das Logische den Gang des Weltprozesses, dessen „Daß" durch den Willen, dessen „Was" durch das Logische bestimmt wird, so lenken, daß der Wille in lauter Teiltätigkeiten zersplittert wird, die sich einander bis zur endlichen Selbstaufhebung bekämpfen. Diese Selbstaufhebung des Willens kann aber nur dadurch eintreten, daß

die Vorstellung des Nichtwollens Willensinhalt wird, und das ist wiederum nur durch das Bewußtsein möglich. Nur im Bewußtsein kann sich die Vorstellung vom Willen emanzipieren. Bewußtsein aber findet sich nicht innerhalb des absoluten Geistes, es kann nur durch Individuation des Absoluten zustande kommen. So ist das Anheben des Prozesses innerhalb des Absoluten ein nichtseinsollendes Antilogisches und damit der Wille als Grund alles Übels und Leides erkannt. Das heißt aber nichts anderes, als daß Hartmanns empirischer Pessimismus durch seine Metaphysik zum makrokosmischen Pessimismus erweitert ist. Das Absolute selbst ist Träger unendlichen Leides und tritt in den leidvollen Weltprozeß ein, um diesem Zustand ein Ende zu bereiten. Der ganze Weltprozeß ein Übel, weil er hervorgegangen ist aus dem absoluten Weltübel, und nur dadurch vernünftig und erträglich, daß er zur Aufhebung des absoluten Weltübels führen soll.

4. Der konkrete Monismus.

Der Weltprozeß dient der Entstehung und höchsten Steigerung des Bewußtseins zu dem vom Logischen gesetzten Zweck der völligen Aufhebung des unlogischen Wollens. Wie kommt nun das Bewußtsein zustande? Das eine Absolute konkresziert sich durch die Vielheit seiner dynamischen Funktionen und Funktionsgruppen im Widerspiel dieser Dynamik zu vielen realen Individuen. Durch eine unendliche Summe sich kreuzender Willensakte entsteht der Stoff, der nur so lange besteht, als die sich kreuzenden Willensakte vom Unbewußten aufrecht erhalten werden. Das Unbewußte ist allein das Reale, und die Welt mit all ihrer Herrlichkeit wird zur bloßen Erscheinung, allerdings zu einer objektiv gesetzten Erscheinung, herabgedrückt. Die Welt ist nichts aus sich selbst und an sich selbst Bestehendes, sondern sie ist Objektivation und Individuation des Unbewußten. Als Prinzip der Individuation wird die raumzeitliche Ausbreitung der objektiv realen Sphäre gesetzt. Auf dem Grunde der Naturgesetze erhebt sich die zweckmäßig organisierende Tätigkeit, die in der Entwicklung der anorganischen und organischen Natur wirksam ist bis zur Hervorbringung von Individuen höherer Individualitätsstufe mit sich immer reicher entfaltendem bewußten Geistesleben.

Das menschliche Individuum hat also objektive Realität, aber das ihm zugrunde liegende wahre Wesen oder seine Substanz ist doch das ihm immanente Absolute. Die Individuen sind bloße Teiltätigkeiten, Erscheinungen, Modi oder Modifikationen des all-einen Wesens. Dieses geht aber nicht völlig in seiner innerweltlichen Immanenz auf, sondern ist Einheit von Welt und Weltgrund, von Wesen und Erscheinung. Darum trägt es auch außer dem innerweltlichen Leide eine unendliche außerweltliche Unlust in sich. Da aber das Absolute unendliches Leid in sich trägt, kann es nicht zum Ziele der teleologischen Entwicklung des Bewußtseins die positive Eudämonie der Individuen haben. Vielmehr steigert es um der Aufhebung des absoluten Leides willen fortgesetzt das innerweltliche Leid, weil nur unter Steigerung der Unlust ein Fortschritt der geistigen Entwicklung und Steigerung des Bewußtseins erreicht werden kann.

5. Das Ziel des Prozesses.

Diese Steigerung der Kultur und des menschlichen Bewußtseins ist aber nicht Selbstzweck, sondern dient nur dem absoluten Endzweck. Denn wenn überhaupt in dem Prozeß eine Teleologie waltet, so muß, wie der Prozeß mit der sich auf dem Grunde der Ewigkeit erhebenden Zeit anhub, so auch in endlicher Zeitferne das Ziel des Prozesses erreicht werden. Der absolute Endzweck aber, um deswillen sich das Unbewußte in den Weltprozeß gestürzt und das innerweltliche Leid auf sich genommen hat, kann kein andrer sein als das Aufhören des Prozesses und die Rückkehr des Wesens aus dem widerspruchsvollen tätigen Zustande in den widerspruchslosen ruhenden. War das Anheben der Tätigkeit im Absoluten etwas Antilogisches und vom Logischen als Nichtseinsollendes empfunden, so kann im Absoluten auch nur die Aufhebung seiner selbst als eines Tätigen und die Zurückführung in den ihm vor der Erhebung des Willens eignenden Zustand der Ruhe und des Friedens der einzige vernünftige Endzweck sein. Nach Aufhebung der phänomenalen Welt und der Tätigkeit des Absoluten bleibt nicht ein reines Nichts übrig, sondern das Absolute in seiner von aller Relativität losgelösten Absolutheit als „überseiendes Wesen“.

Wie kann es aber möglich werden, daß das negative Wollen der bewußten Individuen solche Macht erlangen kann, die ausreicht, das positive absolute Wollen und die stetig von ihm realisierte Welt ins Nichts zurückzuschleudern? Das ist nur denkbar, wenn man sich dessen bewußt wird, daß das konzentrierte Bewußtsein der Individuen ein viel intensiveres Wollen erreicht als das in der Natur zwar extensiv weiter entfaltete Wollen, daß also die geistige Willenskraft der Individuen höchster Stufe intensiv weit größer ist als die mechanische Kraft der Naturdinge, so daß das in den bewußten Geistern zusammengezogene absolute Wollen dem in der Natur liegenden absoluten Wollen mindestens gleichkommt. Dabei sind es im letzten Grunde nicht die Individuen, welche die Tätigkeit des Absoluten beeinflussen, sondern das sich in den Individuen teleologisch auswirkende Absolute ist es selbst, das diese Veränderung seines eigenen Zustandes herbeiführt. Wie soll es nun möglich werden, daß in der überwiegenden Mehrzahl der Menschen das negative Wollen die Oberhand gewinnt über den nun doch in allen Menschen lebenden instinktiven Willen zum Leben? Die Vernunft allein würde es allerdings niemals erreichen, die Mehrzahl der Menschen zu der Einsicht in das Antilogische des Willens und zum Entschluß des Nichtwollens zu führen, wenn nicht dieses rein logische Urteil unterstützt würde durch die Erfahrung des empirischen Pessimismus, daß der Befriedigung heischende Wille niemals überwiegende Befriedigung findet und darum stets überwiegende Unlust für das Gefühl erzeugt. Und je mehr die Menschheit durch die Überwindung der Natur und Steigerung der Kultur die Erfahrung macht, daß sich alle Hoffnung auf Lust als Illusion erweist, desto mehr wird die Überzeugung des empirischen Pessimismus Platz greifen, daß das Wollen selbst die Quelle aller Unlust und darum zu verneinen und aufzuheben ist.

Etwas Positives kann aber auch mit dieser Zurückschleuderung des Wollens in die reine Potentialität des leeren Willens nicht erreicht werden, sondern es kann nur der unlustfreie Zustand des Friedens und der Ruhe im Absoluten wiederhergestellt werden, in dem es sich vor dem Anheben des Wollens befand. Eine Veränderung des ewigen Wesens des Absoluten ist ja schlechterdings unmöglich, und darum ist es auch ausgeschlossen, daß der Wille durch

die Erfahrung und den Schaden des Weltprozesses sollte klug geworden sein. Es befindet sich genau in demselben Zustande wie vor dem Anheben des ersten Prozesses. Deshalb ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß der jetzige Prozeß nicht der einzige ist, sondern möglicherweise ihm andere Prozesse vorangegangen sind oder folgen werden, deren Ziel das gleiche sein muß, wenn auch ihr Verlauf ein anderer sein kann. Unwahrscheinlich aber bleibt es doch, daß eine unendliche Reihe von Prozessen dem jetzigen folgen werden. Lähmend kann diese Einsicht, daß durch den jetzigen Prozeß mit Sicherheit doch nichts Definitives, keine endgültige Ruhe und Frieden für das Absolute erreicht werden können, aber nur auf die Entschlußkraft schwacher Charaktere wirken, die sich nicht genügen lassen mit der ihnen zustehenden Aufgabe, das jetzige Weltleid durch Negation des Wollens aufzuheben.

6. Die Bestätigung der absoluten Moralprinzipien durch die theoretische Metaphysik.

Aus dieser Metaphysik ist genetisch das ganze System der Moralprinzipien abgeleitet. Das Unbewußte, das Absolute, gehört der übersittlichen Sphäre an. Zur Verwirklichung seiner Ziele setzt es die der untersittlichen Sphäre angehörende Natur, aus der sich das allein der sittlichen Sphäre angehörende menschliche Bewußtsein entwickelt. Die Sittlichkeit ist die Form der bewußten Individualgeister, an der Verwirklichung der übersittlichen Ziele des Absoluten mitzuarbeiten. Dazu hat das Unbewußte den Menschen mit sittlichen Triebfedern ausgestattet, ihm in den objektiven Moralprinzipien die Ziele der Sittlichkeit erschlossen und ihn in den absoluten Moralprinzipien den Urgrund der Sittlichkeit erkennen lassen. Durch das Moralprinzip der Wesensidentität wird der Sittlichkeit die unbedingte Verbindlichkeit gesichert, durch das Moralprinzip der absoluten Teleologie wird ihr Inhalt logisch bestimmt und durch das Moralprinzip der Erlösung ihr Ziel dargelegt. Somit stimmen die Hypothesen der theoretischen Metaphysik mit den metaphysischen Voraussetzungen des echten sittlichen Bewußtseins überein, legen ihre Möglichkeit für das logische Denken dar und erhöhen ihre induktiv erschlossene Wahrscheinlichkeit.

Schluß: Gesichtspunkte der Kritik.

Die Anerkennung wird man dem Hartmannschen System nicht versagen können, daß es ihm gelungen ist, der Ethik einen aus dem ganzen System folgerichtig hergeleiteten Unterbau zu geben, gelungen darum, weil es dem empirischen Pessimismus eine rein negative Bedeutung zugemessen und die Ethik auf eine allerdings durch und durch pessimistische Metaphysik gegründet hat. Das Urteil über diese metaphysische Begründung der Ethik wird davon abhängen, was für eine Stellung man zum Pessimismus und zu der Hartmannschen Metaphysik überhaupt einnimmt. Aber auch abgesehen von der Beurteilung dieser Hartmannschen Grundanschauungen hat eine Kritik dieser metaphysischen Begründung der Ethik u. E. an folgenden Punkten einzusetzen. 1. Das einmal erkannte absolute Ziel muß dem sittlichen Streben auch Richtung und Inhalt geben. 2. Ein negatives Endziel kann nicht dauernd positives Streben begründen. 3. Das höchste Ziel kann nur in dem Maße motivationskräftig sein, als seine Erreichbarkeit zur Überzeugung geworden. Und 4. der unversöhnliche Antagonismus zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit hemmt jedes unmittelbare sittliche Streben und wird auch von Hartmann durchbrochen, wenn er das sittliche Leben als das auch in eudämonologischer Hinsicht relativ ergebnisreichste hinstellt. Dagegen trifft die Grundanschauung der Hartmannschen metaphysischen Begründung der Ethik den Kern aller echten Ethik, wenn sie Grund und Ziel alles menschlichen Lebens und aller menschlichen Sittlichkeit im Absoluten aufzeigt nach der Wahrheit des alten Wortes: tu Deus nos creasti ad te!

Zu vorliegender Abhandlung wurde folgende Literatur benutzt:

1. E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten. 6. Aufl. 1874.
2. Derselbe, Philosophische Fragen der Gegenwart. Leipzig 1885.
3. Derselbe, Das sittliche Bewußtsein. 2. Aufl. Leipzig 1886.
4. Derselbe, Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 2. Aufl. Leipzig 1891.
5. Derselbe, Ethische Studien. Leipzig 1898.
6. Derselbe, Die Religion des Geistes. 3. Aufl. Sachsa 1907.
7. Derselbe, Grundriß der Metaphysik. Sachsa 1908.
8. Derselbe, Grundriß der ethischen Prinzipienlehre. Sachsa 1909.
9. Joh. Volkelt, Das Unbewußte und der Pessimismus. Berlin 1873.
10. Joh. Rehmke, Der Pessimismus und die Sittenlehre. Leipzig 1882.
11. O. Plümacher, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. Heidelberg 1884.
12. Arthur Drews, Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriß. 2. Ausg. Heidelberg 1906.
13. Otto Braun, Eduard von Hartmann. (Frommanns Klassiker der Philosophie Bd. XX.) Stuttgart 1909.

Lebenslauf.

Am 7. März 1876 wurde ich als Sohn des Kaufmanns Hermann König und seiner Frau Berta geb. Schäfer zu Calbe a. d. Saale geboren und erhielt den Namen Hermann Adolf. Ich besuchte die Schule meiner Vaterstadt und die Lateinische Hauptschule der Franckeschen Stiftungen zu Halle a. d. Saale und studierte zu Greifswald, Erlangen und Halle Theologie. Nachdem ich die beiden theologischen Prüfungen bestanden hatte, war ich Hilfsprediger zu Fendingen, Kreis Wittgenstein, und zu Hagen i. Westf., bis ich im Jahre 1906 zum Gefängnisprediger in Hagen und im Jahre 1908 zum evangelischen Geistlichen an der Kgl. Strafanstalt zu Sonnenburg i. d. Neumark berufen wurde. Ich gehöre dem preußischen Staate an und bekenne mich zur evangelischen Kirche.